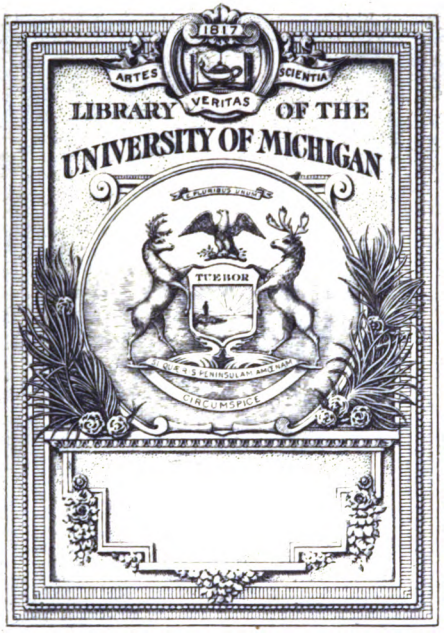
MARTIN HEIDEGGER

B 843,939

KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

1829



Digitized by Google

B
2799
.M5
H96

Digitized by Google

Digitized by Google

MARTIN HEIDEGGER
KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

Digitized by Google

Digitized by Google

KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

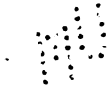
VON

MARTIN HEIDEGGER

1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google



COPYRIGHT BY FRIEDRICH COHEN IN BONN 1929
PRINTED IN GERMANY

Digitized by Google

MAX SCHELER

ZUM GEDÄCHTNIS

Digitized by Google

Digitized by Google

Philos-Soc.
Harv.
8-17-31
24015

Das Wesentliche der folgenden Interpretation wurde erstmals in einer vierstündigen Vorlesung des W. S. 1925/26 und später mehrfach in Vorträgen und Vortragsreihen (am Herderinstitut zu Riga im September 1928 und bei den Davoser Hochschulkursen im März d. J.) mitgeteilt.

Die Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft" erwuchs im Zusammenhang einer ersten Ausarbeitung des zweiten Teils von „Sein und Zeit". (Vgl. S. und Z. 1. Hälfte. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl, Bd. VIII [1927] S. 23f. Die Seitenzahlen des Sonderdruckes, der jetzt in zweiter, durchgesehener Auflage erscheint, stimmen mit denen des „Jahrbuchs" überein.)

Im zweiten Teil von „Sein und Zeit" wird das Thema der nachstehenden Untersuchung auf dem Boden einer weitergespannten Fragestellung behandelt werden. Dagegen ist dort auf eine fortschreitende Auslegung der Kritik d. r. V. verzichtet. Das soll die vorliegende Veröffentlichung als vorbereitende Ergänzung leisten.

Zugleich verdeutlicht sie im Sinne einer „geschichtlichen" Einleitung die in Sein und Zeit 1. Hälfte behandelte Problematik.

Zu einer weiteren Aufhellung der leitenden Fragestellung dient die auch als Sonderdruck erschienene Abhandlung des Verfassers: Vom Wesen des Grundes. (Vgl. Festschrift für E. Husserl, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1929, S. 71–110).

Die vorliegende Schrift ist dem Gedächtnis Max Schelers gewidmet. Ihr Inhalt war der Gegenstand des letzten Gespräches, in dem der Verfasser noch einmal die gelöste Kraft dieses Geistes spüren durfte.

Todtnauberg im bad. Schwarzwald,
Pfingsten 1929.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALT

EINLEITUNG

Das Thema der Untersuchung und seine Gliederung 1

Die Auseinanderlegung der Idee einer Fundamentalontologie durch die Auslegung der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik 4

ERSTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz 4–16

§ 1. Der überlieferte Begriff der Metaphysik 4

§ 2. Der Ansatz der Grundlegung der überlieferten Metaphysik 9

§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als „Kritik der reinen Vernunft“ 12

ZWEITER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung . . . 17–118

A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik 18

I. Die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes . . 19

§ 4. Das Wesen der Erkenntnis überhaupt 19

§ 5. Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis 23

§ 6. Der Quellgrund der Grundlegung der Metaphysik . . 31

II. Die Weise der Ursprungsenthüllung 34

§ 7. Die Vorzeichnung der Stadien der Grundlegung der Ontologie 34

§ 8. Die Methode der Ursprungsenthüllung 36

B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie 38

Digitized by Google

Das erste Stadium der Grundlegung

Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis 39
a) Die reine Anschauung im endlichen Erkennen 40
§ 9. Die Aufhellung von Raum und Zeit als reiner Anschauungen 40
§ 10. Die Zeit als die universale reine Anschauung 43
b) Das reine Denken im endlichen Erkennen 46
§ 11. Der reine Verstandesbegriff (Notion) 46
§ 12. Die Notionen als ontologische Prädikate (Kategorien) 50

Das zweite Stadium der Grundlegung

Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis 53
§ 13. Die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis 54
§ 14. Die ontologische Synthesis 56
§ 15. Das Kategorienproblem und die Rolle der transzendentalen Logik 60

Das dritte Stadium der Grundlegung

Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis 63
§ 16. Die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft als Grundabsicht der transzendentalen Deduktion 65
§ 17. Die zwei Wege der transzendentalen Deduktion . . . 70
a) Der erste Weg 72
b) Der zweite Weg 76
§ 18. Die äußere Form der transzendentalen Deduktion . . 79

Das vierte Stadium der Grundlegung

Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis 82
§ 19. Transzendenz und Versinnlichung 84
§ 20. Bild und Schema 86
§ 21. Schema und Schema-Bild 91
§ 22. Der transzendentale Schematismus 95
§ 23. Schematismus und Subsumtion 102

Digitized by Google

Das fünfte Stadium der Grundlegung

Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis 107

§ 24. Der oberste synthetische Grundsatz als die volle Wesensbestimmung der Transzendenz 108

§ 25. Die Transzendenz und die Grundlegung der Metaphysica generalis 113

DRITTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit . 119–194

A. Die ausdrückliche Charakteristik des in der Grundlegung gelegten Grundes 119

§ 26. Die bildende Mitte der ontologischen Erkenntnis als transzendentale Einbildungskraft 119

§ 27. Die transzendentale Einbildungskraft als drittes Grundvermögen 126

B. Die transzendentale Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme 130

§ 28. Die transzendentale Einbildungskraft und die reine Anschauung 133

§ 29. Die transzendentale Einbildungskraft und die theoretische Vernunft 138

§ 30. Die transzendentale Einbildungskraft und die praktische Vernunft 148

§ 31. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft 152

C. Die transzendentale Einbildungskraft und das Problem der menschlichen reinen Vernunft 163

§ 32. Die transzendentale Einbildungskraft und ihr Bezug zur Zeit 165

§ 33. Der innere Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft 167

Digitized by Google

a) Die reine Synthesis als reine Apprehension . . 171
b) Die reine Synthesis als reine Reproduktion . . 172
c) Die reine Synthesis als reine Rekognition . . . 175
§ 34. Die Zeit als reine Selbstaffektion und der Zeitcharakter des Selbst 180
§ 35. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und das Problem der Metaphysik 187

VIERTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung . . 195–236

A. Grundlegung der Metaphysik in der Anthropologie . . 195
§ 36. Der gelegte Grund und das Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik 195
§ 37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie 199
§ 38. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung . . . 204

B. Das Problem der Endlichkeit im Menschen und die Metaphysik des Daseins 209
§ 39. Das Problem einer möglichen Bestimmung der Endlichkeit im Menschen 210
§ 40. Die ursprüngliche Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen 212
§ 41. Das Seinsverständnis und das Dasein im Menschen . . 216

C. Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie 221
§ 42. Die Idee einer Fundamentalontologie 222
§ 43. Der Einsatz und Gang der Fundamentalontologie . . . 224
§ 44. Das Ziel der Fundamentalontologie 229
§ 45. Die Idee der Fundamentalontologie und die „Kritik der reinen Vernunft“ 233

Digitized by Google

EINLEITUNG

Das Thema der Untersuchung und seine Gliederung

Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das „Problem der Metaphysik" als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen.

Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschen gehörige" Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins. Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden. Die Idee einer Fundamentalontologie auseinanderlegen bedeutet: die gekennzeichnete ontologische Analytik des Daseins als notwendiges Erfordernis aufzeigen und dadurch deutlich machen, in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch? Sofern aber eine Idee sich zunächst durch ihre Kraft zur Durchleuchtung bekundet, soll die Idee der Fundamentalontologie sich in einer Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft" als einer Grundlegung der Metaphysik bewähren und darstellen.

Hierzu muß im voraus geklärt sein, was „Grundlegung" überhaupt besagt. Der Ausdruck veranschaulicht seine Bedeutung im Gebiete des Bauens. Metaphysik ist zwar kein vorhandenes Gebäude, aber doch „als Naturanlage" in allen Menschen wirklich[1]).

[1]) Kritik d. r. V., 2. Aufl., S. 21. – Die erste Auflage (A) und die zweite (B) sind in der Ausgabe von Raymund Schmidt (Meiners Philosophische Bibliothek) 1926 in einer mustergültigen Weise einander gegenübergestellt. Um so mehr ist zu wünschen, daß die zahlreichen Druckfehler künftig verschwinden. – Im folgenden wird immer nach A und B zugleich zitiert.

Digitized by Google

Grundlegung der Metaphysik könnte sonach heißen: dieser natürlichen Metaphysik ein Fundament unterlegen, bzw. ein schon gelegtes durch Unterschieben eines neuen ersetzen. Allein gerade diese Vorstellung, als handle es sich um die Beischaffung von Grundlagen für ein fertiges Gebäude, gilt es aus der Idee der Grundlegung fernzuhalten. Grundlegung ist vielmehr das Entwerfen des Bauplans selbst, dergestalt, daß dieser in eins damit die Anweisung gibt, worauf und wie der Bau gegründet sein will. Grundlegung der Metaphysik als Entwerfen des Bauplans ist aber wiederum kein leeres Herstellen eines Systems und seiner Fächer, sondern die architektonische Umgrenzung und Auszeichnung der inneren Möglichkeit der Metaphysik, d. h. die konkrete Bestimmung ihres Wesens. Alle Wesensbestimmung vollendet sich jedoch erst in der Freilegung des Wesensgrundes.

Und so ist die Grundlegung als Entwurf der inneren Möglichkeit der Metaphysik notwendig ein Wirksamwerdenlassen der Trägerschaft des gelegten Grundes. Ob und wie dieses geschieht, ist das Kriterium der Ursprünglichkeit und Weite einer Grundlegung.

Gelingt es der folgenden Interpretation der Kritik d. r. V., die Ursprünglichkeit des Ursprungs der Metaphysik an den Tag zu bringen, dann ist diese Ursprünglichkeit ihrem Wesen nach nur echt verstanden, wenn sie auch schon in das konkrete Geschehen des Entspringenlassens gebracht, d. h. wenn die Grundlegung der Metaphysik wiederholt wird.

Sofern die Metaphysik zur „Natur des Menschen" gehört und mit diesem faktisch existiert, hat sie sich auch je schon in irgendeiner Gestalt ausgebildet. Eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik geschieht daher nie aus dem Nichts, sondern in Kraft und Unkraft einer Überlieferung, die ihr die Möglichkeiten des Ansatzes vorzeichnen. Mit Bezug auf die in ihr eingeschlossene Überlieferung ist dann aber jede Grundlegung, im Verhältnis zu früheren, eine Verwandlung derselben Aufgabe. So muß denn

Digitized by Google

die folgende Interpretation der Kritik d. r. V. als einer Grundlegung der Metaphysik versuchen, ein Vierfaches ans Licht zu bringen:

1. Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz.
2. Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung.
3. Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit.
4. Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung.

Digitized by Google

Die Auseinanderlegung der Idee einer Fundamentalontologie durch die Auslegung der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik

ERSTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz

Die Herausstellung des Kantischen Ansatzes für eine Grundlegung der Metaphysik ist gleichbedeutend mit der Beantwortung der Frage: Warum wird für Kant die Grundlegung der Metaphysik zur Kritik d. r. V.? Die Antwort muß sich einstellen durch die Erörterung der folgenden drei Teilfragen: 1. Welches ist der von Kant vorgefundene Begriff der Metaphysik? 2. Welches ist der Ansatz der Grundlegung dieser überlieferten Metaphysik? 3. Warum ist diese Grundlegung eine Kritik d. r. V.?

§ 1. Der überlieferte Begriff der Metaphysik

Der Gesichtskreis, in dem Kant die Metaphysik sah und innerhalb dessen seine Grundlegung ansetzen mußte, läßt sich im Rohen durch Baumgartens Definition kennzeichnen: Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens[1]). Metaphysik ist die Wissenschaft, die die ersten Gründe dessen enthält, was menschliches Erkennen erfaßt. In dem Begriff der „ersten Prinzipien menschlicher Erkenntnis" liegt eine eigentümliche und zunächst notwendige Zweideutigkeit. Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis[2]). Die Motive und die Geschichte der Ausbildung und Festigung dieses

[1]) A. G. Baumgarten, Metaphysica. Ed. II. 1743, § 1.
[2]) a. a. O. § 2.

Digitized by Google

Schulbegriffes der Metaphysik sind hier nicht darzustellen. Nur ein kurzer Hinweis auf Wesentliches soll den problematischen Gehalt dieses Begriffes auflockern und das Verständnis der grundsätzlichen Bedeutung des Kantischen Ansatzes der Grundlegung vorbereiten[1]).

Es ist bekannt, daß die zunächst rein buchtechnische Bedeutung des Ausdrucks μετὰ τὰ φυσικά (als Sammelname für diejenigen Abhandlungen des Aristoteles, die den zur „Physik" gehörigen nachgeordnet sind) später umschlug zu einer philosophisch auslegenden Charakteristik dessen, was diese nachgeordneten Abhandlungen enthalten. Dieser Bedeutungsumschlag hat aber nicht die Harmlosigkeit, in der man ihn gewöhnlich verzeichnet. Er hat vielmehr die Interpretation dieser Abhandlungen in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt und damit die Auffassung dessen, was Aristoteles abhandelt, als „Metaphysik" entschieden. Ob jedoch das in der Aristotelischen „Metaphysik" Zusammengeschlossene „Metaphysik" ist, muß bezweifelt werden. Kant selbst freilich will dem Ausdruck noch direkt eine inhaltliche Bedeutung zuweisen: „Was den Namen der Metaphysik

---

[1]) Nach dem Vorgang von H. Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie. 1910, ist neuerdings Kants Verhältnis zur überlieferten Metaphysik eindringlicher und umfassender erforscht worden. Vgl. vor allem die Untersuchungen von H. Heimsoeth, Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien Bd. XXIX (1924), S. 121ff.; ferner: Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik d. r. V. im 18. Jahrhundert. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III. Jahr, Geisteswiss. Kl. Hft. 3. 1926). – Außerdem das größere Werk von M. Wundt, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. 1924. – Eine Darstellung der Kantischen Philosophie im Blick auf die Metaphysikgeschichte nach Kant gibt R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. 1921 und 1924; zur Geschichte der Metaphysik im deutschen Idealismus vgl. auch Nic. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil 1923, II. T. 1929.

Eine kritische Stellungnahme zu diesen Forschungen ist hier nicht möglich. Nur das eine sei angemerkt, daß sie alle von vornherein an der Auffassung der Kritik d. r. V. als „Erkenntnistheorie" festhalten und jetzt daneben auch die Metaphysik und die „metaphysischen Motive" herausstellen.

Digitized by Google

anbetrifft, so ist nicht zu glauben, daß derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft paßt: denn da φύσις die Natur heißt, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heißt diejenige Wissenschaft, die auf sie folgt, Metaphysik (von μετά, trans, und physica). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam außer dem Gebiete der Physik, jenseits derselben liegt"[1]).

Der buchtechnische Ausdruck, der zu dieser bestimmten inhaltlichen Interpretation die Veranlassung wurde, entsprang ja selbst einer Verlegenheit im sachlichen Verständnis der so im corpus aristotelicum eingeordneten Schriften. Gerade für das, was Aristoteles als πρώτη φιλοσοφία, als eigentliches Philosophieren, Philosophieren in erster Linie, hier anstrebt, hatte man in der nachmaligen Schulphilosophie (Logik, Physik, Ethik) keine Disziplin und keinen Rahmen, in den sie hätte eingefügt werden können; μετὰ τὰ φυσικά ist der Titel für eine grundsätzliche philosophische Verlegenheit.

Diese Verlegenheit wiederum hatte ihren Grund in der Ungeklärtheit des Wesens der Probleme und Erkenntnisse, die in den Abhandlungen erörtert werden. Soweit Aristoteles sich selbst darüber äußert, zeigt sich gerade in der Bestimmung des Wesens der „ersten Philosophie" eine merkwürdige Doppelung. Sie ist sowohl „Erkenntnis des Seienden als Seienden" (ὂν ᾗ ὄν) als auch Erkenntnis des vorzüglichsten Bezirks des Seienden (τιμιώτατον γένος), aus dem her sich das Seiende im Ganzen (καθόλου) bestimmt.

Diese doppelte Charakteristik der πρώτη φιλοσοφία enthält weder zwei grundverschiedene, voneinander unabhängige Gedankengänge, noch darf die eine zu Gunsten der anderen abgeschwächt bzw. ausgemerzt werden, noch läßt sich gar die schein-

---

[1]) M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften. Bd. XIV, phil.-hist. Kl. 1894. S. 666. (Sep. S. 186). – Vgl. auch: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. WW (Cassirer) VIII. S. 301 ff.

Digitized by Google

bare Zwiespältigkeit vorschnell zu einer Einheit versöhnen. Es gilt vielmehr, die Gründe der scheinbaren Zwiespältigkeit und die Art der Zusammengehörigkeit der beiden Bestimmungen aus dem leitenden Problem einer „ersten Philosophie" des Seienden aufzuhellen. Diese Aufgabe wird um so dringlicher, als die genannte Doppelung nicht erst bei Aristoteles auftaucht, sondern seit den Anfängen der antiken Philosophie das Seinsproblem durchherrscht.

Um aber dieses Problem der Wesensbestimmung der „Metaphysik" festzuhalten, kann vorgreifend gesagt werden: Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im ganzen. Diese „Definition" darf jedoch nur als Anzeige des Problems gelten, d. h. der Fragen: Worin liegt das Wesen der Erkenntnis des Seins von Seiendem? Inwiefern entrollt sich diese notwendig zu einer Erkenntnis des Seienden im ganzen? Warum spitzt sich diese wiederum auf eine Erkenntnis der Seinserkenntnis zu? So bleibt „Metaphysik" der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin.

Die nacharistotelische abendländische Metaphysik verdankt ihre Ausbildung nicht der Übernahme und Fortführung eines angeblich existierenden Aristotelischen Systems, sondern dem Nichtverstehen der Fragwürdigkeit und Offenheit, in der Plato und Aristoteles die zentralen Probleme stehen ließen. Zwei Motive haben die Ausbildung des angeführten Schulbegriffes der Metaphysik vorwiegend bestimmt und mehr und mehr verhindert, daß die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte.

Das eine Motiv betrifft die inhaltliche Gliederung der Metaphysik und entstammt der gläubigen Weltdeutung des Christentums. Danach ist alles nichtgöttliche Seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat der Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf sein Seelenheil und seine ewige Existenz alles ankommt. So gliedert

Digitized by Google

sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseins-Bewußtsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das summum ens ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der Metaphysica specialis aus. Im Unterschied von dieser hat die Metaphysica generalis (Ontologie) das Seiende „im allgemeinen" (ens commune) zum Gegenstand.

Das andere für die Ausbildung des Schulbegriffes der Metaphysik wesentliche Motiv betrifft ihre Erkenntnisart und Methode. Da sie das Seiende im allgemeinen und das höchste Seiende zum Gegenstand hat, woran „jedermann ein Interesse nimmt" (Kant), ist sie Wissenschaft von der höchsten Dignität, die „Königin der Wissenschaften". Demzufolge muß auch ihre Erkenntnisart die strengste und schlechthin verbindliche sein. Das verlangt, daß sie sich einem entsprechenden Erkenntnisideal angleicht. Als dieses gilt die „mathematische" Erkenntnis. Sie ist die im höchsten Sinne rationale und apriorische, weil von zufälligen Erfahrungen unabhängige, d. h. reine Vernunftwissenschaft. Die Erkenntnis des Seienden im allgemeinen (Metaphysica generalis) und nach seinen Hauptbezirken (Metaphysica specialis) wird so zu einer „Wissenschaft aus bloßer Vernunft".

Kant hält nun an der Absicht dieser Metaphysik fest, ja er verlegt sie noch stärker in die Metaphysica specialis, die er die „eigentliche Metaphysik", „Metaphysik im Endzweck" nennt[1]). Angesichts der ständigen „Verunglückung" aller Anschläge in dieser Wissenschaft, ihrer Unstimmigkeit und Wirkungslosigkeit müssen jedoch alle Versuche, die reine Vernunfterkenntnis zu erweitern, zunächst unterbunden werden, bis die Frage nach der inneren Möglichkeit dieser Wissenschaft geklärt ist. So erwächst die Aufgabe einer Grundlegung im Sinne einer Wesensbestimmung der

[1]) Über die Fortschritte, a. a. O. S. 238.

Digitized by Google

Metaphysik. Wie setzt Kant diese Wesensumgrenzung der Metaphysik an?

§ 2. Der Ansatz der Grundlegung der überlieferten Metaphysik

In der Metaphysik als der reinen rationalen Erkenntnis des „Allgemeinen" am Seienden und der jeweiligen Ganzheit seiner Hauptbezirke vollzieht sich ein „Überschritt" über das hinaus, was jeweils Erfahrung an Besonderem und Teilweisem darbieten kann. Das Sinnliche überschreitend, sucht diese Erkenntnis das Übersinnlich-Seiende zu erfassen. „Ihr Verfahren" ist aber „bisher ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen" gewesen[1]). Die Metaphysik ermangelt einer verbindlichen Ausweisung ihrer beanspruchten Einsichten. Was gibt dieser Metaphysik die innere Möglichkeit, das zu sein, was sie sein will?

Eine Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Umgrenzung ihrer inneren Möglichkeit muß nun aber vor allem auf den Endzweck der Metaphysik abzielen, d. h. auf eine Wesensbestimmung der Metaphysica specialis. Denn diese ist in einem ausnehmenden Sinne Erkenntnis des übersinnlichen Seienden. Die Frage nach der inneren Möglichkeit einer solchen Erkenntnis sieht sich aber zurückgeworfen auf die allgemeinere Frage nach der inneren Möglichkeit eines Offenbarmachens überhaupt von Seiendem als solchem. Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, darin sich dieses an ihm selbst zeigt, so daß alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird.

Was gehört nun aber zur Möglichkeit eines solchen Verhaltens zu Seiendem? Gibt es eine „Anzeige" auf das, was ein solches Verhalten ermöglicht? In der Tat: das Verfahren der Naturforscher. Ihnen „ging ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe

[1]) B XV.

Digitized by Google

hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse“ [1]). Der „vorher entworfene Plan“ einer Natur überhaupt gibt allererst die Seinsverfassung des Seienden vor, zu dem alles untersuchende Fragen sich soll verhalten können. Dieser vorgängige Seinsplan des Seienden ist in die Grundbegriffe und Grundsätze der betreffenden Wissenschaft von der Natur eingezeichnet. Was demnach das Verhalten zu Seiendem (ontische Erkenntnis) ermöglicht, ist das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung, die ontologische Erkenntnis.

Die mathematische Naturwissenschaft gibt eine Anzeige auf diesen grundsätzlichen Bedingungszusammenhang zwischen ontischer Erfahrung und ontologischer Erkenntnis. Darin erschöpft sich aber ihre Funktion für die Grundlegung der Metaphysik. Denn der Hinweis auf diesen Bedingungszusammenhang ist ja noch nicht die Lösung des Problems, sondern nur eine Angabe der Richtung, in der es, in grundsätzlicher Allgemeinheit verstanden, zunächst gesucht werden muß. Ob es da allein und überhaupt gefunden werden kann, d. h. ob die Idee einer Metaphysica specialis überhaupt in Anmessung an den Begriff der positiven (wissenschaftlichen) Erkenntnis entworfen werden darf, soll sich gerade erst entscheiden.

Der Entwurf der inneren Möglichkeit der Metaphysica specialis wird über die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis zurückgeführt zur Frage nach der Möglichkeit dessen, was ontische Erkenntnis ermöglicht. Das ist aber das Problem des Wesens des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. der ontologischen Erkenntnis im weitesten Sinne. Das Problem der inneren Möglichkeit der Ontologie enthält aber die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysica generalis. Der Versuch einer

[1]) B XIII f.

Digitized by Google

Grundlegung der Metaphysica specialis wird in sich zurückgedrängt auf die Frage nach dem Wesen der Metaphysica generalis.

Mit der so ansetzenden Grundlegung der Metaphysik bringt sich aber Kant unmittelbar in das Zwiegespräch mit Aristoteles und Plato. Ontologie wird jetzt überhaupt zum erstenmal Problem. Damit kommt die erste und innerste Erschütterung in das Gebäude der überlieferten Metaphysik. Es schwindet die Unbestimmtheit und Selbstverständlichkeit, in der die Metaphysica generalis bisher von der „Allgemeinheit" des ens commune handelte. Die Grundlegungsfrage verlangt erstmals Klarheit über die Art von Verallgemeinerung und damit über den Charakter des Überschrittes, der in der Erkenntnis der Seinsverfassung liegt. Ob Kant selbst die volle Klärung des Problems erreicht, bleibt eine nachgeordnete Frage. Genug, daß er die Notwendigkeit desselben erkannt und vor allem dargestellt hat. Damit wird aber auch deutlich, daß die Ontologie primär überhaupt nicht auf die Grundlegung der positiven Wissenschaften bezogen ist. Ihre Notwendigkeit und ihre Rolle sind in einem „höheren Interesse" begründet, das die menschliche Vernunft bei sich findet. Weil nun aber die Metaphysica generalis die notwendige „Zurüstung" [1]) für die Metaphysica specialis gibt, muß sich in der Grundlegung jener auch die Wesensbestimmung dieser verwandeln.

Grundlegung der Metaphysik im ganzen heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie. Das ist der echte, weil metaphysische (auf die Metaphysik als das einzige Thema bezogene) Sinn dessen, was unter dem Titel der „Kopernikanischen Wendung" Kants ständig mißdeutet wird. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas

[1]) Über die Fortschritte, a. a. O. S. 302.

Digitized by Google

durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll"[1]).

Kant will damit sagen: nicht „alle Erkenntnis" ist ontische, und wo solche vorliegt, wird sie nur möglich durch eine ontologische. Durch die Kopernikanische Wendung wird der „alte" Wahrheitsbegriff im Sinne der „Angleichung" (adaequatio) der Erkenntnis an das Seiende so wenig erschüttert, daß sie ihn gerade voraussetzt, ja ihn allererst begründet. An Seiendes („Gegenstände") kann sich ontische Erkenntnis nur angleichen, wenn dieses Seiende als Seiendes zuvor schon offenbar, d. h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist. Nach dieser letzten Erkenntnis müssen sich die Gegenstände, d. h. ihre ontische Bestimmbarkeit, richten. Offenbarkeit des Seienden (ontische Wahrheit) dreht sich um die Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden (ontologische Wahrheit); nie aber kann ontische Erkenntnis für sich „nach" den Gegenständen sich richten, weil sie ohne die ontologische nicht einmal ein mögliches Wonach haben kann.

Hiermit ist deutlich geworden: die Grundlegung der überlieferten Metaphysik setzt bei der Frage der inneren Möglichkeit der Ontologie als solcher an. Warum wird diese Grundlegung aber zu einer „Kritik der reinen Vernunft"?

§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als „Kritik der reinen Vernunft"

Kant bringt das Problem der Möglichkeit der Ontologie auf die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Die

---

[1]) B XVI.

Digitized by Google

Auslegung dieser Problemformel verschafft die Erklärung dafür, daß die Grundlegung der Metaphysik als eine Kritik d. r. V. durchgeführt wird. Die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis erfordert eine vorläufige Charakteristik derselben. Kant faßt in dieser Formel, der Überlieferung entsprechend, das Erkennen als Urteilen. Welche Art von Erkenntnis liegt im ontologischen Verstehen vor? Es ist darin das Seiende erkannt. Was da aber erkannt ist, gehört zum Seienden, mag es wie immer erfahren und bestimmt sein. Dieses erkannte Wassein des Seienden wird in der ontologischen Erkenntnis vor aller ontischen Erfahrung, obzwar gerade für diese, a priori beigebracht. Eine den Wasgehalt des Seienden beibringende, bzw. das Seiende selbst enthüllende Erkenntnis nennt Kant „synthetische". So wird die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zum Problem des Wesens der synthetischen Urteile a priori.

Die Begründungsinstanz der Rechtmäßigkeit dieser sachhaltigen Urteile über das Sein des Seienden kann nicht in der Erfahrung liegen; denn Erfahrung von Seiendem ist selbst schon immer geführt vom ontologischen Verständnis des Seienden, das in bestimmter Hinsicht durch die Erfahrung zugänglich werden soll. Ontologische Erkenntnis ist demnach ein Urteilen nach nicht-erfahrungsmäßig beizubringenden Gründen (Prinzipien).

Nun nennt aber Kant unser Vermögen, aus Prinzipien a priori zu erkennen, die „reine Vernunft"[1]. „Reine Vernunft ist diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält"[2]. Sofern demnach die in der Vernunft enthaltenen Prinzipien die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis ausmachen, muß die Enthüllung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zu einer Aufhellung des Wesens der reinen Vernunft werden. Die Umgrenzung des Wesens der reinen Vernunft

[1]) Kritik der Urteilskraft, Vorrede zur ersten Aufl. 1790. WW (Cass.) V, S. 235.

[2]) A 11, B. 24.

Digitized by Google

ist aber zugleich die unterscheidende Bestimmung ihres Unwesens und damit die Begrenzung und Einschränkung (Kritik) auf ihre wesentlichen Möglichkeiten. Grundlegung der Metaphysik als Enthüllung des Wesens der Ontologie ist „Kritik der reinen Vernunft".

Die ontologische Erkenntnis, d. h. die apriorische „Synthesis" ist es, „um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist"[1]). Um so dringender wird schon bei der Festlegung des leitenden Problems dieser Begründung der Metaphysik die nähere Bestimmung dieser Synthesis. Kant gebraucht diesen Ausdruck nicht nur überhaupt in mannigfachen Bedeutungen[2]), sondern gerade in der Problemformel der Grundlegung der Metaphysik verschlingen sich diese. Die Frage geht nach der Möglichkeit der a priori synthetischen Urteile. Nun ist jedes Urteil als solches schon ein „ich verbinde": nämlich Subjekt und Prädikat. Als Urteile sind auch die „analytischen" Urteile schon synthetisch, wenngleich der Grund der Einstimmigkeit der Subjekt-Prädikat-Verbindung lediglich in der Subjektvorstellung liegt. Die synthetischen Urteile sind aber dann in einem zweifachen Sinne „synthetisch": erstens als Urteile überhaupt, zweitens sofern die Rechtmäßigkeit der Vorstellungs„verbindung" (Synthesis) aus dem Seienden selbst, worüber geurteilt ist, „beigebracht" wird (Synthesis).

In den zum Problem gemachten synthetischen Urteilen a priori aber handelt es sich um eine noch andere Weise der Synthesis. Diese soll über das Seiende etwas beibringen, was nicht erfahrungsmäßig aus ihm geschöpft ist. Dieses Beibringen der Seinsbestimmung des Seienden ist ein vorgängiges Sichbeziehen auf das Seiende, welche reine „Beziehung auf ..." (Synthesis) allererst das Worauf und den Horizont bildet, innerhalb dessen Seiendes an ihm selbst in der empirischen Synthesis erfahrbar wird. Diese apriorische Synthesis gilt es in ihrer Möglichkeit

[1]) A 14, B 28.
[2]) Vgl. unten § 7, S. 35.

Digitized by Google

aufzuhellen. Eine das Wesen dieser Synthesis betreffende Untersuchung nennt Kant eine transzendentale. „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ [1]). Transzendentale Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.

Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d. i. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren. Deshalb gebraucht Kant, um die Problematik der überlieferten Ontologie kenntlich zu machen, für die Metaphysica generalis (Ontologia) die Bezeichnung „Transzendentalphilosophie“ [2]). Demgemäß spricht er bei der Erwähnung dieser überlieferten Ontologie von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ [3]).

Die Kritik d. r. V. gibt jedoch kein „System“ der Transzendentalphilosophie, sondern sie ist „ein Traktat von der Methode“ [4]). Das besagt hier aber nicht eine Lehre von der Technik des Verfahrens, sondern die Herausarbeitung einer vollständigen Bestimmung des „ganzen Umrisses“ und des „ganzen inneren Gliederbaus“ der Ontologie. In dieser Grundlegung der Metaphysik als Entwurf der inneren Möglichkeit der Ontologie wird der „ganze Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnet“ [5]).

---

[1]) B 25, A 11.

[2]) A 845f., B 873f.; A 247, B 303; vgl. auch: Über die Fortschritte, a. a. O. S. 238, 263, 269, 301.

[3]) B 113.

[4]) B XXII.

[5]) B XXIII.

Digitized by Google

Die Absicht der Kritik d. r. V. bleibt demnach grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als „Theorie der Erfahrung" oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird. Die Kritik d. r. V. hat mit „Erkenntnistheorie" nichts zu schaffen. Wenn man überhaupt die Auslegung als Erkenntnistheorie gelten lassen könnte, dann wäre zu sagen: die Kritik d. r. V. ist nicht eine Theorie der ontischen Erkenntnis (Erfahrung), sondern eine solche der ontologischen. Aber selbst mit dieser, der herrschenden Auslegung der transzendentalen Ästhetik und Analytik schon fernliegenden Auffassung, ist das Wesentliche nicht getroffen: daß eben die Ontologie als Metaphysica generalis, d. h. als das Grundstück der Metaphysik im ganzen, begründet und hier erstmals zu sich selbst gebracht wird. Mit dem Problem der Transzendenz wird an die Stelle der Metaphysik nicht „Erkenntnistheorie" gesetzt, sondern die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt.

Wenn zum Wesen einer Erkenntnis ihre Wahrheit gehört, dann ist das transzendentale Problem der inneren Möglichkeit der a priori synthetischen Erkenntnis die Frage nach dem Wesen der Wahrheit der ontologischen Transzendenz. Es gilt, das Wesen der „transzendentalen Wahrheit" zu bestimmen, „die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht" [1]). „Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit" [2]). Die ontische Wahrheit richtet sich notwendig nach der ontologischen. Das ist erneut die rechtmäßige Interpretation des Sinnes der „Kopernikanischen Wendung". Mit dieser Wendung drängt daher Kant das Problem der Ontologie ins Zentrum. Für die Problematik der Möglichkeit der ursprünglichen ontologischen Wahrheit kann nichts vorausgesetzt werden, am wenigsten das „Faktum" der Wahrheit der

[1]) A 146, B 185.
[2]) A 62 f., B 87.

Digitized by Google

positiven Wissenschaften. Die Grundlegung muß vielmehr die apriorische Synthesis lediglich in sich selbst auf die ihr zugrunde liegenden Keime zurückverfolgen, die sie als das entwachsen lassen (im Wesen ermöglichen), was sie ist.

Aus der klaren Einsicht in die Eigentümlichkeit einer Grundlegung der Metaphysik sagt Kant von der Kritik d. r. V.: „Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht“[1]).

So erwächst denn die Aufgabe zu zeigen, wie diese Entwicklung der Möglichkeit der Ontologie aus ihren Keimen durchgeführt wird.

ZWEITER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung

Für den Entwurf der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis muß sich zuvor schon ein Durchblick geöffnet haben in die Dimension des Rückgangs zum tragenden Grunde der Möglichkeit dessen, was in seiner Wesensverfassung gesucht wird. Nun ist es das notwendige Schicksal jedes echten Einbruches in ein bislang verborgenes Feld, daß dieses sich erst „nach und nach“ bestimmt. Im Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges. Wenn so der erste Einbruch von der Sicherheit und unbeirrbaren Richtkraft des schöpferischen Erschließens geleitet bleibt, so fehlt doch zunächst eine ausdrückliche systematische

[1]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. § 4. WW (Cass.) IV. S. 23.

Digitized by Google

Durchrodung und Auszeichnung des Feldes. Zwar „Critiken erfordern Kenntnisse der Quellen und Vernunft muß sich selbst kennen . . ."[1]). Und doch erarbeitet sich Kant erst durch die Kritik diese ursprünglichere Selbstkenntnis der Vernunft.

Die nachkommende Interpretation dagegen muß, weil sie noch nicht und nicht mehr im Besitz der ursprünglichen Richtkraft des Entwerfens ist, sich im vorhinein ausdrücklich des leitenden Durchblickes versichern und so die Hauptstadien des inneren Zuges des Ganzen der Grundlegung vorwegnehmen. Bevor sich die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik nachvollziehen läßt, bedarf es der Beistellung des Durchblicks in die Rückgangsdimension der Grundlegung. Dieser Abschnitt gliedert sich daher zweifach:

A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik.

B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie.

A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik

Aufgabe ist die Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis durch Aufhellung ihres Ursprungs aus den sie ermöglichenden Keimen. Dazu muß vor allem Klarheit bestehen über das Wesen von Erkennen überhaupt, über den Ort und die Art des Ursprungsfeldes. In der bisherigen Interpretation der Kritik d. r. V. ist gerade die vorgängige und zureichende Charakteristik der Ursprungsdimension ungebührlich vernachlässigt oder aber mißdeutet worden. Daher konnte bei der überdies schwankenden Bestimmung der Absicht des Werkes eine produktive Aneignung

[1]) Kants handschriftlicher Nachlaß. Bd. V. Metaphysik. (Ges. Schriften, herausgegeben von der Preuß. Akad. d. Wissenschaften III. 5.) 1928. Nr. 4892. Vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. II, 217.

Digitized by Google

seiner Grundtendenz nicht gelingen. In eins mit der Charakteristik des Ursprungsfeldes muß sich auch die Weise der Ursprungsenthüllung in ihrer Eigentümlichkeit kennzeichnen lassen.

I. Die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes

§ 4. Das Wesen der Erkenntnis überhaupt

Kant erörtert die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes nicht ausdrücklich thematisch, sondern nimmt sie mehr nur im Sinne von „selbstverständlichen Voraussetzungen" an. Um so weniger darf die Interpretation die vorauswirkende Funktion dieser „Setzungen" übersehen. Sie lassen sich in die These zusammenfassen:

Der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik ist die menschliche reine Vernunft, so zwar, daß für den Kern dieser Grundlegungsproblematik gerade die Menschlichkeit der Vernunft, d.h. ihre Endlichkeit wesentlich wird. Es gilt daher, die Charakteristik des Ursprungsfeldes auf die Klärung des Wesens der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis zu konzentrieren. Diese Endlichkeit der Vernunft besteht aber keineswegs nur und in erster Linie darin, daß das menschliche Erkennen vielerlei Mängel der Unbeständigkeit und Ungenauigkeit und des Irrtums zeigt, sondern sie liegt im Wesensbau der Erkenntnis selbst. Die faktische Beschränktheit des Wissens ist erst eine Folge dieses Wesens.

Um das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis herauszustellen, bedarf es einer allgemeinen Kennzeichnung des Wesens des Erkennens. Schon in Rücksicht hierauf wird das, was Kant mit dem ersten Satz der thematischen Erörterung der Kritik d. r. V. sagt, meist allzu leicht eingeschätzt: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich

Digitized by Google

auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung"[1]).

Für alles Verständnis der Kritik d. r. V. muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen. Hieraus wird schon klar, daß die Umdeutung der Erkenntnis in das Urteilen (Denken) wider den entscheidenden Sinn des Kantischen Problems verstößt. Denn alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung. Das Denken ist nicht nur neben der Anschauung „auch noch" vorhanden, sondern es dient seiner inneren Struktur nach dem, worauf die Anschauung primär und ständig abzweckt. Wenn so aber das Denken wesensmäßig auf die Anschauung bezogen sein soll, dann müssen beide, Anschauung und Denken, eine gewisse innere Verwandtschaft haben, die die Einigung beider zuläßt. Diese Verwandtschaft, Herkunft aus demselben Geschlecht (genus), drückt sich darin aus, daß für beide „Vorstellung überhaupt (repraesentatio) die Gattung ist"[2]).

Vorstellung hat hier zunächst den weiten formalen Sinn, wonach etwas ein anderes anzeigt, meldet, darstellt. Dieses Vorstellen kann nun ein solches sein, das „mit Bewußtsein"[3]) vollzogen wird. Es gehört zu ihm ein Wissen um das Melden und das Gemeldetsein von etwas (perceptio). Wird nun gar im Vorstellen von etwas durch etwas nicht nur das Vorstellen, sondern das in diesem Vorstellen Vorgestellte als ein solches vorgestellt, d. h. „bewußt", dann ist solches Vorstellen ein Sichbeziehen auf das, was im Vorstellen als solchem sich darstellt. In diesem Sinne der „objektiven Perzeption" ist die Erkenntnis ein Vorstellen.

Das erkennende Vorstellen ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). „Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelst eines

[1]) A 19, B 33 (von Kant selbst gesperrt).
[2]) A 320, B 376 f.
[3]) a. a. O.

Digitized by Google

Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann“[1]). Nach dem angeführten ersten Satz der Kritik d. r. V. ist Erkennen ein denkendes Anschauen. Denken, d. h. aber „im allgemeinen Vorstellen“, dient lediglich dazu, den einzelnen Gegenstand, d. h. das konkrete Seiende selbst in seiner Unmittelbarkeit, und zwar für jedermann, zugänglich zu machen. „Jedes von diesen beiden (Anschauung und Denken) ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis“[2]).

Hieraus könnte man folgern, daß zwischen Anschauen und Denken eine wechselseitige, und zwar völlig gleichgewichtige Bezogenheit bestehe, so daß man auch mit gleichem Recht sagen dürfte: Erkennen ist anschauendes Denken, also im Grunde doch Urteilen.

Dem gegenüber muß aber festgehalten werden, daß die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt. Das tritt nicht allein aus der angeführten Erklärung Kants und der Sperrung des Wortes „Anschauung“ klar hervor, sondern nur bei dieser Interpretation der Erkenntnis ist es auch möglich, das Wesentliche in dieser Definition zu begreifen, nämlich die Endlichkeit der Erkenntnis. Jener erste Satz der Kritik d. r. V. ist ja schon nicht mehr eine Definition von Erkennen überhaupt, sondern bereits die Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis. „Was dagegen (im Unterschied von „Gott oder einem anderen höheren Geiste“) den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung“[3]).

Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des „intuitus originarius“[4]) erläutert. Die göttliche

---

[1]) a. a. O.
[2]) Über die Fortschritte, a. a. O. S. 312.
[3]) a. a. O.
[4]) B 72.

Digitized by Google

Erkenntnis ist jedoch, nicht als göttliche, sondern als Erkenntnis überhaupt, Anschauung. Der Unterschied zwischen unendlicher und endlicher Anschauung besteht nun darin, daß jene in ihrem unmittelbaren Vorstellen des Einzelnen, d. h. des einmaligen einzigen Seienden im ganzen, dieses Seiende allererst in sein Sein bringt, ihm zu seinem Entstehen (origo) verhilft. Das absolute Anschauen wäre nicht absolut, wenn es auf ein schon vorhandenes Seiendes angewiesen wäre, in Anmessung an welches das Anschaubare erst zugänglich würde. Göttliches Erkennen ist dasjenige Vorstellen, das im Anschauen das anschaubare Seiende als solches allererst schafft[1]). Weil es nun aber das Seiende, es im vorhinein schlechthin durchschauend, unmittelbar im ganzen anschaut, bedarf es nicht des Denkens. Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit. Das göttliche Erkennen ist „Anschauung, denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweist“ [2]).

Aber das Entscheidende im Unterschied der unendlichen und endlichen Erkenntnis wäre nicht begriffen und das Wesen der Endlichkeit verfehlt, wollte man sagen: das göttliche Erkennen ist nur Anschauen, das menschliche dagegen ein denkendes Anschauen. Der Wesensunterschied dieser Erkenntnisarten liegt vielmehr primär — weil eben Erkennen eigentlich Anschauung ist — im Anschauen selbst. Die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis muß demnach zuerst in der Endlichkeit der ihr eigenen Anschauung gesucht werden. Daß ein endliches erkennendes Wesen „auch“ denken muß, ist erst eine Wesensfolge der Endlichkeit seines Anschauens. Nur so kommt die wesenhafte Dienststellung „alles Denkens“ ins rechte Licht. Worin liegt nun das Wesen der endlichen Anschauung und damit der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt?

---

[1]) B 139, 145.
[2]) B 71.

Digitized by Google

§ 5. Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis

Zunächst können wir negativ sagen: die endliche Erkenntnis ist nicht-schöpferische Anschauung. Was sie unmittelbar in seiner Einzelheit darzustellen hat, muß vordem schon vorhanden sein. Endliche Anschauung sieht sich auf das Anschaubare als ein von sich her schon Seiendes angewiesen. Das Angeschaute ist von solchem Seienden hergeleitet, deshalb heißt diese Anschauung auch intuitus derivativus, „abgeleitete", d. h. sich herleitende Anschauung[1]). Endliche Anschauung des Seienden vermag sich nicht von sich aus den Gegenstand zu geben. Sie muß ihn sich geben lassen. Nicht jede Anschauung als solche, sondern nur die endliche ist hinnehmend. Der Charakter der Endlichkeit der Anschauung liegt demnach in der Rezeptivität. Endliche Anschauung kann aber nicht hinnehmen, ohne daß das Hinzunehmende sich meldet. Endliche Anschauung muß ihrem Wesen nach von dem in ihr Anschaubaren angegangen, affiziert werden.

Weil nun das Wesen der Erkenntnis primär in der Anschauung liegt und weil für die ganze Grundlegung der Metaphysik das endliche Wesen des Menschen im Thema steht, deshalb fährt Kant unmittelbar im Anschluß an den ersten Satz der Kritik fort: „Diese (die Anschauung) findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere"[2]). Das „uns Menschen wenigstens" wird zwar erst in der zweiten Auflage eingefügt. Es macht nur deutlicher, daß in der ersten Auflage von vornherein die endliche Erkenntnis Thema ist.

Weil menschliche Anschauung als endliche hinnimmt, die Möglichkeit eines hinnehmenden „Bekommens" aber Affektion verlangt, deshalb sind tatsächlich Werkzeuge der Affektion, die „Sinne", notwendig. Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb

[1]) B 72.
[2]) A 19, B 33.

Digitized by Google

„sinnlich", weil ihre Affektion durch „Sinnes"-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist — inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert — deshalb muß es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden. Für die mögliche Durchgabe der Meldung sind Werkzeuge notwendig. Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung. Die Werkzeuge, die der Affektion dienen, sind deshalb Sinneswerkzeuge, weil sie zur endlichen Anschauung, d. h. Sinnlichkeit, gehören. Kant hat damit zum erstenmal den ontologischen, nichtsensualistischen Begriff der Sinnlichkeit gewonnen. Wenn demzufolge empirisch affektive Anschauung von Seiendem sich nicht notwendig mit „Sinnlichkeit" deckt, dann bleibt wesensmäßig die Möglichkeit einer nicht-empirischen Sinnlichkeit offen[1]).

Erkenntnis ist primär Anschauung, d. h. ein Vorstellen, das das Seiende unmittelbar selbst vorstellt. Soll nun aber endliche Anschauung Erkenntnis sein, dann muß sie das Seiende selbst als offenbares für jedermann und jederzeit in dem, was und wie es ist, zugänglich machen können. Die endlichen anschauenden Wesen müssen sich in die jeweilige Anschauung des Seienden teilen können. Nun bleibt aber die endliche Anschauung als Anschauung zunächst immer an das jeweilige angeschaute Einzelne verhaftet. Das Angeschaute ist nur erkanntes Seiendes, wenn jedermann es sich und anderen verständlich machen und dadurch mitteilen kann. So muß sich z. B. dieses angeschaute Einzelne, das Kreidestück hier, als Kreide bzw. als Körper bestimmen lassen, damit wir miteinander dieses Seiende selbst als das für uns Selbige zu erkennen vermögen. Endliche Anschauung bedarf, um Erkenntnis zu sein, jederzeit einer solchen Bestimmung des Angeschauten als das und das.

[1]) „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird." B 147.

Digitized by Google

In solchem Bestimmen wird das anschauungsmäßig Vorgestellte weiterhin vorgestellt im Hinblick darauf, was es „im allgemeinen" ist. Das Bestimmen stellt aber nicht das Allgemeine als solches thematisch vor. Es macht nicht die Körperhaftigkeit des Dinges zum Gegenstand, sondern das bestimmende Vorstellen des anschaulich Vorgestellten nimmt zwar auf das Allgemeine einen Hinblick, aber nur um, mit diesem im Blick, sich auf das Einzelne zu richten und es aus diesem Hinblick auf ... so zu bestimmen. Dieses „allgemeine" Vorstellen, das als solches dem Anschauen dient, macht das in der Anschauung Vorgestellte vorstelliger in der Weise, daß es mehreres unter *eines* begreift und auf Grund dieses Umgreifens „für viele gilt". Kant nennt daher dieses Vorstellen im allgemeinen (repraesentatio per notas communes) „das Vorstellen in Begriffen". Das bestimmende Vorstellen erweist sich demnach als die „Vorstellung (Begriff) einer Vorstellung" (Anschauung). Bestimmendes Vorstellen aber ist in sich ein Aussagen von etwas über etwas (Prädikation). „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben"[1]). Das „Vermögen zu urteilen" aber ist der Verstand; das ihm eigene Vorstellen macht die Anschauung „verständlich".

Sofern das urteilende Bestimmen wesensmäßig auf Anschauung angewiesen ist, *einigt* sich das Denken immer bei seinem Dienst für die Anschauung *mit* dieser. Durch solche Einignng (Synthesis) bezieht sich das Denken mittelbar auf den Gegenstand. Dieser wird in der *Einheit* einer denkenden Anschauung offenbar (wahr). Dementsprechend vollzieht die Synthesis von Denken und Anschauen das Offenbarmachen des begegnenden Seienden. Wir nennen sie daher die wahr-(offenbar-) machende, *veritative* Synthesis. Sie deckt sich mit dem oben genannten „Beibringen" der sachlichen Bestimmtheit des Seienden selbst.

---

[1]) A 68, B 93.

Digitized by Google

Das sich mit der Anschauung in der veritativen Synthesis einigende Denken ist nun aber seinerseits noch, nämlich als Urteilen, ein Einigen (Synthesis) in einem anderen Sinne. Kant sagt: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen“[1]). Urteile sind „Funktionen der Einheit“, d.h. ein Vorstellen der einigenden Einheit des Begriffes in seinem Prädikatcharakter. Dieses einigende Vorstellen nennen wir die prädikative Synthesis.

Sie deckt sich aber wiederum nicht mit demjenigen Einigen, in dem sich das Urteilen als Verbinden von Subjekt und Prädikat darstellt. Diese letztere Synthesis von Subjekt und Prädikat nennen wir die apophantische.

Demnach sind in der veritativen Synthesis, die das Wesen der endlichen Erkenntnis überhaupt ausmacht, notwendig die prädikative und die apophantische Synthesis zu einer Struktureinheit von Synthesen zusammengeschlossen.

Behauptet man nun, das Wesen der Erkenntnis sei nach Kant „Synthesis“, dann bleibt diese These so lange nichtssagend, wie der Ausdruck Synthesis in der vieldeutigen Unbestimmtheit gelassen wird.

Endliche Anschauung ist, als der Bestimmung bedürftig, auf den Verstand angewiesen. Dieser gehört nicht nur zur Endlichkeit der Anschauung, sondern ist selbst insofern noch endlicher, als ihm sogar die Unmittelbarkeit des endlichen Anschauens fehlt. Sein Vorstellen bedarf des Umweges, einer Hinblicknahme auf ein Allgemeines, durch das hindurch und von dem her das mehrere Einzelne begrifflich vorstellbar wird. Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit.

---

[1]) Vgl. I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausgegeben von G. B. Jäsche. WW (Cass.) VIII. § 17, S. 408.

Digitized by Google

Aber so wie nun das metaphysische Wesen der endlichen Anschauung als Rezeptivität den allgemeinen Wesenscharakter von Anschauung in sich behält, daß sie nämlich „gebend" ist, so zeigt auch die Endlichkeit des Verstandes noch etwas vom Wesen einer absoluten Erkenntnis, d. h. einer „ursprünglichen (entspringenlassenden) Anschauung". Diese bringt von sich aus in und durch das Anschauen das anschaubare Seiende erst hervor. Der Verstand ist zwar — als auf endliche Anschauung bezogener — ebensowenig schöpferisch wie diese. Er stellt das Seiende nie her, wohl aber ist er im Unterschied vom Hinnehmen des Anschauens eine Art von Hervorbringen. Freilich bringt das Urteilen über Seiendes das Allgemeine, in dem das Angeschaute begrifflich vorgestellt wird, nicht schlechthin hervor. Das Allgemeine wird seinem Sachgehalt nach aus dem Anschaulichen selbst geschöpft. Nur die Art und Weise, wie dieser Sachgehalt als umgreifende Einheit für viele gilt, ist die Leistung des Verstandes.

Im Herstellen der Form des Begriffes hilft der Verstand den Inhalt des Gegenstandes beizustellen. In dieser Art des „Stellens" bekundet sich das eigentümliche Vor-stellen des Denkens. Das metaphysische Wesen des so „herstellenden" Verstandes wird zwar durch diesen Charakter des „von sich aus" (Spontaneität) mitbestimmt, aber nicht im Kern getroffen.

Die Endlichkeit der Erkenntnis wurde bisher als hinnehmende und deshalb denkende Anschauung gekennzeichnet. Diese Aufhellung der Endlichkeit vollzog sich im Blick auf die Struktur des Erkennens. Bei der fundamentalen Bedeutung der Endlichkeit für die Problematik der Grundlegung der Metaphysik soll das Wesen der endlichen Erkenntnis noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden, nämlich im Hinblick auf das in einer solchen Erkenntnis Erkennbare.

Wenn endliche Erkenntnis hinnehmende Anschauung ist, dann muß sich das Erkennbare von ihm selbst her zeigen. Was daher endliche Erkenntnis offenbar machen kann, ist wesensmäßig das

Digitized by Google

sich zeigende Seiende, d. h. Erscheinendes, Erscheinung. Der Titel „Erscheinung" meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis. Genauer gesprochen: nur für endliche Erkenntnis gibt es überhaupt so etwas wie Gegenstand. Nur sie ist an das schon Seiende ausgeliefert. Der unendlichen Erkenntnis aber kann kein schon Seiendes entgegenstehen, wonach sie sich richten dürfte. Solches Sich-richten-nach . . . wäre ja schon Angewiesenheit auf . . ., mithin Endlichkeit. Das unendliche Erkennen ist ein Anschauen, das als solches das Seiende selbst entstehen läßt. Das absolute Erkennen offenbart sich das Seiende im Entstehen-lassen, und hat es jederzeit „nur" als Entstehendes im Entstehenlassen d. h. als Ent-stand offenbar. Sofern das Seiende für die absolute Anschauung offenbar ist, „ist" es gerade in seinem Zum-Sein-Kommen. Es ist das Seiende als Seiendes an sich, d. h. nicht als Gegenstand. Daher wird das Wesen der unendlichen Erkenntnis streng genommen auch so nicht getroffen, daß man sagt: dieses Anschauen stellt im Anschauen den „Gegenstand" erst her.

Das Seiende „in der Erscheinung" ist dasselbe Seiende wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses. Es allein kann ja als Seiendes, obzwar nur für eine endliche Erkenntnis, Gegenstand werden. Es offenbart sich dabei gemäß der Weise und Weite des Hinnehmen- und Bestimmen-könnens, über die eine endliche Erkenntnis verfügt.

Kant gebraucht den Ausdruck „Erscheinung" in einer engeren und weiteren Bedeutung. Erscheinungen im weiteren Sinne (Phaenomena) sind eine Art von „Gegenständen"[1]), nämlich das Seiende selbst, das endliches Erkennen als denkend hinnehmende Anschauung offenbar macht. Erscheinung im engeren Sinne meint dasjenige an den Erscheinungen im weiteren Sinne, was ausschließlich Korrelat der vom Denken (Bestimmen) entblößten, zur

[1]) A 235 (Überschrift), 249.

Digitized by Google

endlichen Anschauung gehörigen Affektion ist: die Gehalte der empirischen Anschauung. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ [1]). Erscheinen besagt: „ein Objekt der empirischen Anschauung sein“ [2]).

Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende. Das Seiende selbst kann offenbar sein, ohne daß das Seiende „an sich“ (d. h. als Ent-stand) erkannt ist. Die doppelte Charakteristik des Seienden als „Erscheinung“ und „Ding an sich“ entspricht der zweifachen Art, gemäß der es zum endlichen und unendlichen Erkennen in Beziehung stehen kann: das Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand.

Wenn anders in der Kritik d. r. V. die Endlichkeit des Menschen Problembasis für die Grundlegung der Ontologie ist, dann muß die „Kritik“ auf diesen Unterschied der endlichen und unendlichen Erkenntnis besonderes Gewicht legen. Daher sagt Kant von der Kritik d. r. V., daß „sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“ [3]). Genau besehen dürfte nicht von „Objekt“ gesprochen werden; denn für die absolute Erkenntnis kann es keine Gegen-stände geben. Im Opus postumum sagt Kant, Ding an sich sei nicht ein anderes Seiendes als die Erscheinung, d. h. „der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“ [4]).

Von dieser an dem Unterschied der endlichen und unendlichen Erkenntnis orientierten Auslegung der Begriffe „Erscheinung“ und

[1]) A 20, B 34.
[2]) A 89, B 121.
[3]) B XXVII.
[4]) Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt v. E. Adickes. 1920, S. 653 (C 551), (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

„Ding an sich" her ist nun auch zu klären, was die Ausdrücke „hinter der Erscheinung" und „bloße Erscheinung" bedeuten. Dieses „hinter" kann nicht meinen, daß für die endliche Erkenntnis als solche eben doch das Ding an sich entgegenstehe, und ebenso, daß es nicht „vollständig" erfaßt werde, sein Wesen treibe, zuweilen aber doch indirekt sichtbar werde. Das „hinter der Erscheinung" drückt vielmehr aus, daß die endliche Erkenntnis als endliche notwendig zugleich verbirgt, und zwar im vorhinein so verbirgt, daß das „Ding an sich" nicht etwa nur unvollkommen, sondern wesensmäßig überhaupt nicht als solches ihr zugänglich ist. Das „hinter der Erscheinung" ist dasselbe Seiende wie die Erscheinung. Aber weil sie das Seiende nur im Gegen-stand gibt, läßt sie es, dasselbe, grundsätzlich nicht als Ent-stand sehen. „Nach der Kritik ist alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung"[1]).

Es ist demnach ein Mißverständnis dessen, was Ding an sich meint, wenn man glaubt, durch positivistische Kritik die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich beweisen zu müssen. Solche Beweisversuche setzen noch voraus, als sei das Ding an sich etwas, was überhaupt innerhalb endlicher Erkenntnis als Gegenstand vermeint sei, dessen faktische Unzugänglichkeit aber bewiesen werden könnte und müßte.

Entsprechend ist in der Wendung „bloße Erscheinung" das „bloß" nicht eine Einschränkung und Herabminderung der Wirklichkeit des Dinges, sondern nur die Negation dessen, daß das Seiende in der menschlichen Erkenntnis unendlich erkannt werde. „In der Sinnenwelt haben wir es selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun"[2]).

Das Wesen des Unterschieds von Erscheinung und Ding an sich zeigt sich schließlich besonders deutlich an der Doppelbe-

[1]) I. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. WW. (Cass.) VI. S. 27.
[2]) A 45, B 62 f.

Digitized by Google

deutung des Ausdrucks: „außer uns“[1]). In beiden Bedeutungen ist immer das Seiende selbst gemeint. Als Ding an sich ist es außer uns, sofern wir als endliche Wesen von der ihm zugehörigen Art der unendlichen Anschauung ausgeschlossen sind. Bedeutet es die Erscheinungen, dann ist es außer uns, sofern wir selbst zwar dieses Seiende nicht sind, aber doch einen Zugang zu ihm haben. Die Erörterung des Unterschieds von endlicher und unendlicher Erkenntnis, im Hinblick auf den verschiedenen Charakter des in ihr jeweils Erkannten, zeigt, nun zugleich umgekehrt, daß diese für die Kritik fundamentalen Begriffe, Erscheinung und Ding an sich, überhaupt nur bei ausdrücklicher Zugrundelegung der Problematik der Endlichkeit des menschlichen Wesens verständlich und zum weiteren Problem gemacht werden können. Nicht aber sind es zwei hintereinander gelagerte Gegenstandschichten innerhalb „der“ völlig indifferent angesetzten Erkenntnis.

Mit dieser Charakteristik der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis ist das Wesentliche der Dimension angezeigt, in die hinein und innerhalb derer sich die Grundlegung der Metaphysik bewegt. Zugleich ergibt sich damit eine deutlichere Vorzeichnung der Richtung, die der Rückgang zu den Quellen der inneren Möglichkeit der Ontologie einzuschlagen hat.

§ 6. Der Quellgrund der Grundlegung der Metaphysik

Die Interpretation des Wesens der Erkenntnis überhaupt und ihrer Endlichkeit im besonderen ergab: endliche Anschauung (Sinnlichkeit) bedarf als solche der Bestimmung durch den Verstand. Umgekehrt ist der in sich schon endliche Verstand angewiesen auf Anschauung; „denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt“[2]). Wenn Kant daher sagt: „keine dieser Eigenschaften

---

[1]) A 373.
[2]) A 277, B 333.

Digitized by Google

(Sinnlichkeit und Verstand) ist der anderen vorzuziehen“ [1]), so scheint das dem zu widersprechen, daß er den Grundcharakter des Erkennens doch in die Anschauung verlegt. Aber die notwendige Zugehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand zur Wesenseinheit der endlichen Erkenntnis schließt nicht aus sondern ein, daß eine Rangordnung in der strukturmäßigen Gründung des Denkens auf die Anschauung als das führende Vorstellen besteht. Gerade diese Rangordnung darf über der rückbezüglichen Zusammengehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand nicht übersehen und zu einer indifferenten Korrelation von Inhalt und Form nivelliert werden, wenn man dem innersten Zuge der Kantischen Problematik näher kommen will.

Für die Frage des Rückgangs zu dem Quellgrund der Möglichkeit endlicher Erkenntnis scheint es nun aber doch zu genügen, bei der einfachen und rückbezüglichen Doppelheit ihrer Elemente stehen zu bleiben. Um so mehr, als Kant selbst ausdrücklich das „Entspringen“ unserer Erkenntnis auf „zwei Grundquellen des Gemütes“ orientiert. „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemütes, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“ [2]). Und noch schärfer sagt Kant: „Außer diesen beiden Erkenntnisquellen (Sinnlichkeit und Verstand) haben wir keine anderen“ [3]).

Aber diese Zweiheit der Quellen ist ja kein bloßes Nebeneinander, sondern nur in der durch ihre Struktur vorgezeichneten Einigung beider kann eine endliche Erkenntnis das sein, was ihr Wesen verlangt. „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ [4]). Die Einheit dieser Einigung beider

---

[1]) A 51, B 75.
[2]) A 50, B 74.
[3]) A 294, B 350.
[4]) A 51, B 75f.

Digitized by Google

ist jedoch kein nachträgliches Ergebnis des Zusammengeratens dieser Elemente, sondern das sie Einigende, diese „Synthesis", muß die Elemente in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit entspringen lassen. Wenn aber die endliche Erkenntnis ihr Wesen gerade in der ursprünglichen Synthesis der Grundquellen hat, die Grundlegung der Metaphysik aber in den Wesensgrund der endlichen Erkenntnis vordringen muß, dann kann es nicht ausbleiben, daß schon bei der vorzeichnenden Nennung der „zwei Grundquellen" ein Hinweis auf ihren Quellgrund, d. h. auf eine ursprüngliche Einheit, sich nahelegt.

Und so gibt denn auch Kant sowohl in der Einleitung zur Kritik d. r. V. als auch in ihrem Schluß über die bloße Aufzählung der zwei Grundquellen hinaus eine bemerkenswerte Charakteristik: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden"[1]). „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich lediglich die Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen"[2]). Das „Empirische" besagt hier das erfahrend Hinnehmende, die Rezeptivität, Sinnlichkeit als solche.

Hier sind die „Quellen" als „Stämme" gefaßt, die einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Während aber an der ersten Stelle die „gemeinschaftliche Wurzel" mit einem „vielleicht" genannt wird, gilt an der zweiten „die allgemeine Wurzel" als

[1]) A 15, B 29.
[2]) A 835, B 863.

Digitized by Google

existierend. Gleichwohl wird an beiden Stellen auf diese Wurzel nur hingewiesen. Kant geht ihr nicht nur nicht nach, sondern bezeichnet sie sogar als „uns unbekannt". Hieraus ergibt sich für den allgemeinen Charakter der Kantischen Grundlegung der Metaphysik das eine Wesentliche: sie führt nicht auf die sonnenklare absolute Evidenz eines ersten Satzes und Prinzips, sondern geht und zeigt bewußt ins Unbekannte. Sie ist eine philosophierende Grundlegung der Philosophie.

II. Die Weise der Ursprungsenthüllung

§ 7. Die Vorzeichnung der Stadien der Grundlegung der Ontologie

Die Begründung der Metaphysik ist der Entwurf der inneren Möglichkeit der apriorischen Synthesis. Deren Wesen muß bestimmt und dessen Ursprung aus seinem Quellgrund dargestellt werden. Die Erläuterung des Wesens der endlichen Erkenntnis und die Kennzeichnung der Grundquellen haben die Dimension der Enthüllung des Wesensursprungs umschrieben. Damit erhält aber die Frage der inneren Möglichkeit der a priori synthetischen Erkenntnis zugleich eine Verschärfung und Verwickelung.

Bei der vorbereitenden Auseinanderlegung des Problems einer Begründung der Metaphysik ergab sich[1]): Erkenntnis von Seiendem ist nur möglich auf dem Grunde einer vorgängigen erfahrungsfreien Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. Nun ist endliche Erkenntnis, nach deren Endlichkeit gefragt wird, ihrem Wesen nach hinnehmend bestimmende Anschauung des Seienden. Soll endliche Erkenntnis von Seiendem möglich sein, dann muß sie sich auf ein vor allem Empfangen liegendes Erkennen des Seins des Seienden gründen. Die endliche Erkenntnis von Seiendem erfordert demnach zu ihrer eigenen Möglichkeit ein nicht-

[1]) Vgl. oben § 2, S. 9 f.

Digitized by Google

hinnehmendes (scheinbar nicht-endliches) Erkennen, dergleichen wie ein „schöpferisches" Anschauen.

So verschärft sich die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis dahin: wie kann ein endliches Wesen, das als solches an das Seiende ausgeliefert und auf die Hinnahme desselben angewiesen ist, vor aller Hinnahme das Seiende erkennen, d. h. anschauen, ohne doch dessen „Schöpfer" zu sein? Anders gewendet: wie muß dieses endliche Wesen seiner eigenen Seinsverfassung nach sein, damit ein solches erfahrungsfreies Beibringen der Seinsverfassung des Seienden, d. h. eine ontologische Synthesis, möglich ist?

Wenn aber die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis so gestellt wird, jede Erkenntnis aber als endliche in die genannten zwei Elemente gedoppelt, d. h. selbst Synthesis ist, dann kommt in die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis eine eigentümliche Verwickelung. Denn diese Synthesis ist nicht identisch mit der oben genannten veritativen Synthesis, die lediglich die ontische Erkenntnis betrifft.

Die ontologische Synthesis ist als Erkenntnis überhaupt schon synthetisch, so daß die Grundlegung mit einer Herausstellung der reinen Elemente (reine Anschauung und reines Denken) einer reinen Erkenntnis beginnen muß. Sodann gilt es aufzuhellen, welchen Charakter die ursprüngliche Wesenseinheit dieser reinen Elemente, d. h. die reine veritative Synthesis, hat. Diese soll nun aber derart sein, daß sie die reine Anschauung gleichfalls a priori bestimmt. Die ihr zugehörigen Begriffe müssen nicht nur ihrer Begriffsform sondern auch ihrem Inhalte nach vor aller Erfahrung entspringen. Darin liegt aber: die zu der reinen veritativen Synthesis notwendig gehörige reine prädikative ist eine solche von ausgezeichneter Art. Daher muß im Problem der apriorischen Synthesis als der ontologischen die Frage nach dem Wesen der „ontologischen Prädikate" in den Mittelpunkt rücken.

Digitized by Google

Die Frage nach der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit einer reinen veritativen Synthesis drängt aber in sich noch weiter zurück zur Aufhellung des ursprünglichen Grundes der inneren Möglichkeit dieser Synthesis. Durch die Enthüllung des Wesens der reinen Synthesis aus ihrem Grunde erwächst dann erst die Einsicht, inwiefern ontologische Erkenntnis Bedingung der Möglichkeit der ontischen sein kann. Damit umgrenzt sich das volle Wesen der ontologischen Wahrheit.

Die Grundlegung der Ontologie durchläuft demnach fünf Stadien, die durch folgende Titel angezeigt seien: 1. Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis. 2. Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis. 3. Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis. 4. Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis. 5. Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis.

§ 8. Die Methode der Ursprungsenthüllung

Schon die vorläufige Kennzeichnung des Wesensbaues der endlichen Erkenntnis zeigte einen Reichtum von in sich zusammengehörigen Strukturen der Synthesis. Sofern nun die reine veritative Synthesis die Idee einer in gewissem Sinne scheinbar nicht-endlichen Erkenntnis enthält, verwickelte sich die Frage nach der Möglichkeit der Ontologie für ein endliches Wesen. Schließlich führte die Anzeige des Quellgrundes der Grundquellen der endlichen Erkenntnis und ihrer möglichen Einheit ins Unbekannte. |

Bei diesem Charakter des leitenden Problems und der Dimension seiner möglichen Bearbeitung ist es nicht verwunderlich, wenn die Art der Ursprungsenthüllung und die Weise des Rückgangs in den Quellgrund zunächst unbestimmt bleiben. Ihre Sicherheit und Bestimmtheit erwachsen gleichsam erst während des Vordringens in das bislang verborgene Gebiet und bei der Auseinandersetzung mit dem, was sich da zeigt. Zwar ist das Gebiet der Ursprungsenthüllung nichts anderes als das menschliche „Gemüt"

Digitized by Google

(mens sive animus). Dessen Erschließung wird man der „Psychologie" zuweisen. Sofern es sich dabei um eine Auslegung der „Erkenntnis" handelt, als deren Wesen gemeinhin das Urteilen (λόγος) gilt, muß bei dieser Erschließung des Gemütes auch die „Logik" beteiligt sein. Äußerlich genommen werden „Psychologie" und „Logik" sich in die Aufgabe teilen, bzw. um den Vorrang streiten und sich dabei passend erweitern und umbilden.

Bedenkt man nun aber einerseits die Ursprünglichkeit und Unvergleichlichkeit dessen, was Kant sucht, und sieht man andererseits die Fragwürdigkeit der überlieferten, auf eine solche Problematik überhaupt nicht zugeschnittenen „Logik" und „Psychologie", dann erweist es sich als hoffnungslos, am Leitfaden der „logischen" oder „psychologischen" Fragestellung, oder gar in einer äußerlichen Verknüpfung beider, das Wesentliche der Kantischen Grundlegung der Metaphysik fassen zu wollen. Daß aber die „Transzendentalpsychologie" nur der Ausdruck einer Verlegenheit ist, wird klar, sobald man begriffen hat, vor welche grundsätzlichen und methodischen Schwierigkeiten die Bestimmung des endlichen Menschenwesens gestellt wird.

Und so bleibt nur das eine, die Methode der Ursprungsenthüllung offen zu lassen und sie nicht vorschnell in eine überlieferte oder erdachte Disziplin zu drängen. Bei diesem Offenlassen des Charakters der Methode muß freilich in der Erinnerung behalten werden, was Kant selbst unmittelbar nach Abschluß der Kritik d. r. V. über dieses Werk gesagt hat: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben"[1]).

Gleichwohl bedarf es einer allgemeinen Hinweisung auf den grundsätzlichen Charakter des Vorgehens dieser Grundlegung der Metaphysik. Die Untersuchungsart läßt sich als „Analytik" im weitesten Sinne fassen. Sie betrifft die endliche reine Vernunft im Hinblick darauf, wie sie aus dem Grunde ihres Wesens so etwas wie

[1]) Brief an M. Herz 1781. WW (Cass.) IX, S. 198.

Digitized by Google

ontologische Synthesis möglich macht. Kant bezeichnet daher die Kritik als ein „Studium unserer inneren Natur“ [1]). Diese Enthüllung des Wesens des menschlichen Daseins „ist dem Philosophen sogar Pflicht“.

„Analytik“ bedeutet dabei aber nicht ein Auflösen und Zerschlagen der endlichen reinen Vernunft in Elemente, sondern umgekehrt ein „Auflösen“ als auflockerndes Freilegen der Keime der Ontologie. Sie enthüllt diejenigen Bedingungen, die eine Ontologie als Ganzes seiner inneren Möglichkeit nach aufkeimen lassen. Solche Analytik ist nach Kants eigenen Worten ein „selbst durch Vernunft ans Licht bringen“, „was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt“ [2]). Analytik wird so zum Sehenlassen der Genesis des Wesens der endlichen reinen Vernunft aus ihrem eigenen Grunde.

Deshalb liegt in solcher Analytik die entwerfende Vorwegnahme des ganzen inneren Wesens der endlichen reinen Vernunft. Nur im Durchkonstruieren dieses Wesens wird der Wesensbau der Ontologie sichtbar. Als so enthüllter bestimmt er zugleich die Konstruktion der ihm notwendigen Fundamente. Dieses entwerfende Freilegen des Ganzen, was eine Ontologie im Wesen ermöglicht, bringt die Metaphysik auf den Grund und Boden, in dem sie als eine „Heimsuchung“ [3]) der menschlichen Natur verwurzelt ist.

B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie

An dieser Stelle muß sich die Interpretation der Kritik erneut und in wachsender Schärfe des leitenden Problems versichern. Gefragt ist nach der Wesensmöglichkeit der ontologischen Synthesis. Auseinandergelegt lautet die Frage: wie kann endliches

[1]) A 703, B 731.
[2]) A XX.
[3]) B XV.

Digitized by Google

menschliches Dasein im vorhinein das Seiende überschreiten (transzendieren), welches Seiende es nicht nur nicht selbst geschaffen hat, auf das es sogar, um selbst als Dasein existieren zu können, angewiesen ist? Das Problem der Möglichkeit der Ontologie ist demnach die Frage nach dem Wesen und Wesensgrund der Transzendenz des vorgängigen Seinsverständnisses. Das Problem der transzendentalen, d. h. die Transzendenz bildenden, Synthesis kann deshalb auch so gestellt werden: wie muß das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein, damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muß zeigen können?

Die Stadien einer Beantwortung dieser Frage wurden bereits oben[1]) vorgezeichnet. Es gilt jetzt, sie im einzelnen zu durchlaufen, obzwar unter Verzicht auf eine alles in gleicher Weise ausschöpfende Interpretation. Wir folgen dabei der inneren Bewegung der Kantischen Grundlegung, ohne uns an seine eigene Disposition und deren Formulierung zu halten. Es gilt hinter diese zurückzugehen, um aus dem ursprünglicheren Verständnis des inneren Zuges der Grundlegung die Angemessenheit, das Recht und die Grenzen der äußeren Architektonik der Kritik d. r. V. abschätzen zu können.

Das erste Stadium der Grundlegung
Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis

Soll das Wesen einer a priori synthetischen Erkenntnis vor Augen gelegt werden, dann bedarf es zuvor der Aufhellung des Bestandes ihrer notwendigen Elemente. Als Erkennen muß die transzendentale Synthesis eine Anschauung und als apriorisches Erkennen eine reine Anschauung sein. Als zur Endlichkeit des Menschen gehöriges reines Erkennen muß die reine Anschauung sich notwendig durch ein reines Denken bestimmen.

---

[1]) Vgl. § 7, S. 36.

Digitized by Google

a) Die reine Anschauung im endlichen Erkennen

§ 9. Die Aufhellung von Raum und Zeit als reiner Anschauungen

Läßt sich im endlichen Erkennen von Seiendem dergleichen wie ein reines Anschauen finden? Gesucht wird damit ein unmittelbares, obzwar erfahrungsfreies Begegnenlassen eines Einzelnen. Das reine Anschauen ist zwar als endliches ein hinnehmendes Vorstellen. Was aber jetzt hingenommen werden soll, wo es sich um Erkennen des Seins, nicht des Seienden handelt, kann nicht ein vorhandenes Seiendes sein, das sich gibt. Vielmehr muß das reine hinnehmende Vorstellen sich ein Vorstellbares selbst geben. Die reine Anschauung muß daher in gewisser Weise „schöpferisch" sein.

Das in der reinen Anschauung Vorgestellte ist kein Seiendes (kein Gegenstand, d. h. kein erscheinendes Seiendes), aber gleichwohl nicht schlechthin nichts. Um so eindringlicher gilt es herauszustellen, was in der reinen Anschauung und nur in ihrer Weise vorgestellt wird, und wie, entsprechend dem Vorgestellten, die Weise des Vorstellens zu umgrenzen ist.

Als reine Anschauungen stellt Kant Raum und Zeit heraus. Es gilt zunächst in bezug auf den Raum zu zeigen, wie er sich in der endlichen Erkenntnis von Seiendem bekundet, und worin demgemäß sein Wesen allein darstellbar ist.

Kant hat die Wesensenthüllung von Raum und Zeit so angelegt, daß er je einer negativen Charakteristik des Phänomens die darin vorgebildete positive folgen läßt.

Es ist kein Zufall, daß die Wesenscharakteristik negativ beginnt. Sie setzt mit der abwehrenden Aussage, daß Raum und Zeit dieses und jenes nicht sind, ein, weil das positiv zu Fassende im vorhinein und wesensmäßig schon bekannt, obzwar noch nicht erkannt, sondern in gewisser Weise verkannt ist. Der Raum, d. h. die Verhältnisse des Neben-, Über- und Hintereinander werden nicht irgendwo „da" und „dort" angetroffen. Der Raum ist nicht

Digitized by Google

ein unter anderem Seienden vorhandenes Ding, keine „empirische Vorstellung", d. h. kein in einem solchen Vorstellen Vorgestelltes. Damit sich Vorhandenes als Ausgedehntes in bestimmten räumlichen Verhältnissen soll zeigen können, muß vor allem hinnehmenden Erfassen des Vorhandenen der Raum schon offenbar sein. Er muß vorgestellt sein als das, „worinnen" Vorhandenes allererst begegnen kann: der Raum ist ein im endlichen menschlichen Erkennen notwendig und im vorhinein, d. h. rein Vorgestelltes.

Sofern nun aber dieses Vorgestellte „für jedes" einzelne räumliche Verhältnis „gilt", scheint dies eine Vorstellung zu sein, die „für viele gilt", d. h. ein Begriff. Wiederum gibt die Wesensanalyse dessen, was da als Raum vorgestellt wird, Aufschluß über das zugehörige Vorstellen dieses Vorgestellten. Der Raum ist, so sagt Kant wiederum negativ, keine „diskursive" Vorstellung. Die Einheit des einen Raumes ist nicht mit Bezug auf mehrere und einzelne räumliche Verhältnisse zusammengeholt und aus einer vergleichenden Betrachtung dieser zusammengebaut. Die Einheit des Raumes ist nicht die eines Begriffes, sondern die Einheit von etwas, was an ihm selbst ein einzig Eines ist. Die vielen Räume sind nur Einschränkungen des einen einzigen Raumes. Dieser aber ist nicht nur das jeweils Einschränkbare, sondern die einschränkenden Schranken selbst sind sogar seines Wesens, d. h. räumlich. Der einige einzige Raum ist je in jedem seiner Teile ganz er selbst. Vorstellen des Raumes ist demnach unmittelbares Vorstellen eines einigen Einzelnen, d. h. Anschauung, wenn anders das Wesen der Anschauung als repraesentatio singularis bestimmt werden muß. Und zwar ist der Raum nach dem zuvor Gesagten das in einer reinen Anschauung Angeschaute.

Die reine Anschauung muß aber als Anschauung das Angeschaute nicht nur unmittelbar, sondern unmittelbar ganz geben. Und zwar ist dieses reine Anschauen kein bloßes Hinnehmen eines Stückes, es schaut auch bei den Einschränkungen das Ganze

Digitized by Google

zumal. „Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt“ [1]). Der Raum ist eine Größe, heißt nicht: er ist ein soundso Großes, unendliche Größe heißt daher auch nicht: ein „endlos“ Großes, sondern „Größe“ bedeutet hier Großheit, die allererst ein soundso Großes („Quantitäten“) ermöglicht. „Das Quantum, worin alle Quantität allein bestimmt werden kann, ist in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt und continuum: Raum und Zeit“ [2]).

Diese Großheit ist „unendlich“, bedeutet dann: der Raum ist gegenüber den bestimmten einzelnen Teilen nicht etwa dem Grade und dem Reichtum der Zusammensetzung nach verschieden, sondern unendlich, d. h. wesensmäßig, verschieden. Er liegt vor allen Teilen als das einschränkbare einige Ganze. Dieses hat nicht, wie die Allgemeinheit des Begriffes, das vielerlei Einzelne „unter sich“, sondern als je schon Mit-angeschautes „in sich“, so zwar, daß diese reine Anschauung des Ganzen die „Teile“ jederzeit hergeben kann. Das Vorstellen einer solchen „unendlichen“ Großheit als gegeben ist demnach ein gebendes Anschauen. Sofern das einige Ganze zumal gegeben wird, läßt dieses Vorstellen sein Vorstellbares entspringen und heißt in diesem Sinne ein „ursprüngliches“ Vorstellen [3]).

Die reine Anschauung hat also sehr wohl ihr Angeschautes, und zwar dergestalt, daß sie dieses nur in und durch das Anschauen selbst gibt. Das Angeschaute ist freilich weder ein vorhandenes Seiendes, noch ist es im reinen Anschauen selbst thematisch erfaßt. Im Hantieren mit den Dingen und im Wahrnehmen derselben sind ihre räumlichen Verhältnisse zwar „angeschaut“, aber zumeist nicht als solche gemeint. Das in der reinen Anschauung Angeschaute steht ungegenständlich und überdies unthematisch in einem Vorblick. Vorgeblickt wird dabei auf das einige Ganze, das die

---

[1]) A 25, B 39.

[2]) Kants handschriftlicher Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5846. Vgl. Erdmann, Reflexionen II, 1038.

[3]) A 32, B 48; vgl. auch B 40.

Digitized by Google

Zuordnung im Neben-, Unter- und Hintereinander ermöglicht. Was in dieser „Weise anzuschauen" angeschaut wird, ist nicht schlechthin nichts.

Schon aus dem Bisherigen läßt sich entnehmen, daß die weitere Aufhellung des in der reinen Anschauung „ursprünglich Vorgestellten" nur möglich wird, wenn es gelingt, eindringlicher ans Licht zu bringen, in welchem Sinne die reine Anschauung „ursprünglich" ist, d. h. wie sie ihr Angeschautes entspringen läßt.

§ 10. Die Zeit als die universale reine Anschauung

Reine Anschauung ist gesucht als das eine Wesenselement der ontologischen Erkenntnis, in der die Erfahrung des Seienden gründet. Raum gibt aber als reine Anschauung lediglich das Ganze derjenigen Verhältnisse vor, in denen die Begegnisse des äußeren Sinnes geordnet werden. Zugleich aber finden wir Gegebenheiten des „inneren Sinnes", die keine räumliche Gestalt und keine räumlichen Bezüge zeigen, sondern sich als Abfolge von Zuständen unseres Gemütes (Vorstellungen, Strebungen, Stimmungen) bekunden. Worauf wir in der Erfahrung dieser Erscheinungen im vorhinein, obzwar ungegenständlich und unthematisch, hinblicken, ist das reine Nacheinander. Darum ist die Zeit „die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes"[1]. „Die Zeit bestimmt das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande"[2]. „Die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw."[3].

So sind die beiden reinen Anschauungen Raum und Zeit auf zwei Erfahrungsbezirke verteilt, und es scheint zunächst unmöglich, eine reine Anschauung zu finden, die jede Erkenntnis des Seins des erfahrbaren Seienden konstituiert und somit erlaubt,

[1]) A 33, B 49.
[2]) A 33, B 50.
[3]) A 33, B 49.

Digitized by Google

das Problem der ontologischen Erkenntnis universal zu stellen. Nun steht freilich bei Kant dicht neben der Zuordnung der beiden reinen Anschauungen zu den zwei Bezirken von Erscheinungen die These: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“[1]). Demnach hat die Zeit einen Vorrang vor dem Raum. Als universale reine Anschauung muß sie daher zum führenden und tragenden Wesenselement der reinen, die Transzendenz bildenden Erkenntnis werden.

Die folgende Interpretation zeigt, wie die Zeit durch die einzelnen Stadien der Grundlegung der Metaphysik hindurch mehr und mehr in den Mittelpunkt rückt und erst hierdurch ihr eigenes Wesen ursprünglicher enthüllt, als das die vorläufige Kennzeichnung in der transzendentalen Ästhetik vermag.

Wie begründet nun Kant diesen Vorrang der Zeit als der universalen reinen Anschauung? Zunächst mag auffallen, daß Kant den äußeren Erscheinungen die Zeitbestimmung abstreitet, wo doch die alltägliche Erfahrung gerade an diesen, am Umlauf der Gestirne und im Naturgeschehen überhaupt (Wachstum und Absterben), die Zeit findet, und zwar so unmittelbar, daß die Zeit mit dem „Himmel“ gleichgesetzt wird. Allein Kant bestreitet den äußeren Erscheinungen die Zeitbestimmtheit nicht schlechthin, wenn anders die Zeit die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen sein soll. Die eine These nimmt dem physischen Vorhandenen die Innerzeitigkeit, die andere gibt sie ihm. Wie lassen sich diese gegensätzlichen Aussagen vereinigen?

Wenn Kant die Zeit als reine Anschauung auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes, d. i. die Vorstellungen im weitesten Sinne, einschränkt, so liegt in dieser Einschränkung gerade eine Erweiterung ihres möglichen Bereiches, innerhalb dessen sie als vorgängige Weise anzuschauen fungieren kann. Unter den Vorstellungen finden sich solche, die als Vorstellungen auch Seiendes

[1]) A 34, B 50 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

begegnen lassen, dergleichen das vorstellende Wesen selbst nicht ist. Kants Überlegung nimmt daher diesen Weg:

Weil alle Vorstellungen als Zustände des Vorstellens unmittelbar in die Zeit fallen, so gehört auch das im Vorstellen Vorgestellte als solches in die Zeit. Auf dem Umwege über die unmittelbare Innerzeitigkeit des Vorstellens ergibt sich eine vermittelte Innerzeitigkeit des Vorgestellten, d. h. derjenigen „Vorstellungen", die durch den äußeren Sinn bestimmt sind. Weil die äußeren Erscheinungen demnach nur mittelbar innerzeitig sind, gehört ihnen die Zeitbestimmung in gewisser Weise zu, in gewisser Weise nicht. Die Argumentation von der Innerzeitigkeit des äußeren Anschauens als eines psychischen Geschehens auf die Innerzeitigkeit des in ihm Angeschauten wird für Kant durch die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke Anschauung bzw. Vorstellung wesentlich erleichtert; denn die Ausdrücke meinen einmal Zustände des Gemütes, zugleich aber das, was sie als solche Zustände zum Gegenstand haben.

Ob diese Begründung der Universalität der Zeit als reiner Anschauung und damit ihrer zentralen ontologischen Funktion zu Recht besteht und die entscheidende sein kann, ob damit der Raum als reine Anschauung aus einer möglichen zentralen ontologischen Funktion verdrängt ist, muß hier zunächst offen bleiben[1]).

Wenn überhaupt, dann ist die Begründung der Universalität der Zeit als reiner Anschauung nur dadurch möglich, daß, obzwar Raum und Zeit als reine Anschauungen beide „zum Subjekt" gehören, die Zeit dem Subjekt ursprünglicher einwohnt als der Raum. Die unmittelbar auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes eingeschränkte Zeit ist zugleich aber nur dann ontologisch universaler, wenn die Subjektivität des Subjektes in der Offenheit für das Seiende besteht. Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjektes.

---

[1]) Vgl. unten § 35, S. 190ff.

Digitized by Google

Die universale ontologische Funktion, die Kant der Zeit zu Beginn der Grundlegung zuweist, kann sich demnach nur dadurch hinreichend rechtfertigen, daß gerade die Zeit selbst, und zwar in ihrer ontologischen Funktion, d. h. als Wesensbestandstück der reinen ontologischen Erkenntnis, dazu zwingt, das Wesen der Subjektivität ursprünglicher zu bestimmen[1]).

Die „transzendentale Ästhetik" hat zur Aufgabe, die ontologische αἴσθησις herauszustellen, die ermöglicht, das Sein des Seienden „a priori zu entdecken". Sofern in aller Erkenntnis die Anschauung die Führung behält, ist jetzt zwar „eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie"[2]) (Ontologie) gewonnen.

So wenig es jedoch angeht, die reine Anschauung als Wesenselement der ontologischen Erkenntnis im geringsten zu verflüchtigen, so wenig kann die isolierende Interpretation eines Elementes dieses schon in seiner elementaren Funktion sichtbar machen. Nicht Ausmerzung der transzendentalen Ästhetik als eines vorläufigen Problembestandes, sondern Erhaltung und Verschärfung ihrer Problematik muß das eigenste Ziel der von Kant durchgeführten Grundlegung werden, wenn anders sie ihrer eigenen Aufgabe sicher ist.

Zunächst gilt es aber in derselben isolierenden Betrachtung das zweite Wesenselement einer reinen endlichen Erkenntnis herauszustellen: das reine Denken.

b) Das reine Denken im endlichen Erkennen

§ 11. Der reine Verstandesbegriff (Notion)

Das andere Element in der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis ist das Denken, das als bestimmendes Vorstellen auf das in der Anschauung Angeschaute abzweckt und so der Anschauung allein

[1]) Vgl. unten § 34, S. 180ff.
[2]) B 73.

Digitized by Google

dient. Der Gegenstand einer Anschauung, der je ein Einzelnes ist, bestimmt sich jedoch als „das und das" in einer „allgemeinen Vorstellung", d. h. im Begriff. Die Endlichkeit der denkenden Anschauung ist daher ein Erkennen durch Begriffe; reines Erkennen ist reine Anschauung durch reine Begriffe. Diese gilt es aufzuweisen, wenn überhaupt der volle Wesensbestand einer reinen Erkenntnis gesichert sein soll. Um aber solche reinen Begriffe finden zu können, bedarf es erst einmal der Klärung dessen, was unter diesem Titel gesucht wird.

Im Vorstellen, z. B. einer Linde, Buche, Tanne als Baum, wird das je einzelne Angeschaute als das und das bestimmt, aus dem Hinblick auf solches, was „für viele gilt". Diese Vielgültigkeit kennzeichnet zwar eine Vorstellung als Begriff, trifft jedoch noch nicht dessen ursprüngliches Wesen. Denn diese Vielgültigkeit gründet ihrerseits als abgeleiteter Charakter darin, daß im Begriff je das Eine vorgestellt ist, in dem mehrere Gegenstände übereinkommen. Begriffliches Vorstellen ist Übereinkommenlassen von Mehreren in diesem Einen. Die Einheit dieses Einen muß daher im begrifflichen Vorstellen vorgreifend herausgesehen und allen bestimmenden Aussagen über das Mehrere vorgehalten werden. Das vorgängige Heraussehen des Einen, darin Mehreres soll übereinkommen können, ist der Grundakt der Begriffsbildung. Kant nennt ihn „Reflexion". Sie ist „die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können"[1]).

Solches Überlegen bringt eine mehreres umgreifende Einheit als solche vor sich, so daß im Bezug auf diese Einheit die Mehreren verglichen werden (Komparation); zugleich wird dabei von dem, was mit dem vorgehaltenen Einen unstimmig ist, abgesehen (Abstraktion im Kantischen Sinne). Das im begrifflichen Vorstellen Vorgestellte ist „eine Vorstellung, sofern sie in

[1]) Logikvorlesung, a. a. O. VIII, § 6, S. 402.

Digitized by Google

verschiednen enthalten sein kann“ [1]). Im Begriff wird nicht einfach etwas vorgestellt, was faktisch mehrerem zukommt, sondern dieses Zukommende, sofern es zukommt, d. h. in seiner Einheit. Als dieses umgreifende Eine ist das so Vorgestellte der Begriff, daher sagt Kant mit Recht: „Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden“ [2]).

Weil die Vorstellung sich zum Begriff bildet im Grundakt des vorgängigen Heraussehens des vielgültigen Einen, d. h. nach Kant in der Reflexion, heißen die Begriffe auch reflektierte, d. h. aus der Reflexion entspringende Vorstellungen. Der Begriffscharakter einer Vorstellung — daß ihr Vorgestelltes die Form des vielgültigen Einen hat — entspringt jederzeit der Reflexion. Was dabei jedoch, seinem Wasgehalt nach, das bestimmende Eine ist, das erwächst zumeist aus dem empirisch vergleichenden und absehenden Anschauen. Der Ursprung des Wasgehaltes solcher empirischen Begriffe ist daher kein Problem.

Unter dem Titel „reiner Begriff“ ist dagegen eine „reflektierte“ Vorstellung gesucht, deren Wasgehalt wesensmäßig nicht an den Erscheinungen abgelesen werden kann. Auch sein Inhalt muß daher a priori gewonnen werden können. Begriffe, die auch ihrem Inhalt nach a priori gegeben sind, nennt Kant Notionen, conceptus dati a priori [3]).

Gibt es dergleichen Begriffe? Liegen solche im menschlichen Verstande vorbereitet? Wie soll der Verstand einen Wasgehalt geben können, wo er doch nur eine auf gebende Anschauung gerade angewiesene leere Funktion des Verbindens ist? Und kann vollends im Verstande ein solches als gegeben vorgestelltes Was gefunden werden, wenn er, wie es jetzt geschehen soll, gerade von aller Anschauung isoliert wird? Wenn der Verstand für sich Ursprung, nicht nur der Form jedes Begriffes als eines solchen, sondern

[1]) a. a. O. § 1, Anm. 1, S. 399.
[2]) a. a. O. Anm. 2.
[3]) a. a. O. § 4, S. 401; ferner: A 320, B 377.

Digitized by Google

auch des Inhalts bestimmter Begriffe sein soll, dann kann dieser Ursprung nur im Grundakt der Begriffsbildung als solcher liegen, in der Reflexion.

Jedes Bestimmen von etwas als etwas (Urteilen) enthält die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ [1]). Diese Handlung des reflektierenden Einigens ist aber nur so möglich, daß sie in sich selbst schon geführt wird durch den vorgängigen Hinblick auf eine Einheit, in deren Lichte ein Einigen überhaupt möglich ist. Das Reflektieren selbst ist also schon, ganz abgesehen davon, was je an Begriffen aus seiner Handlung erwächst, das vorgängige Vorstellen einer die Einigung führenden Einheit als einer solchen. Wenn demgemäß im Reflektieren selbst das Vorstellen von Einheit liegt, dann heißt das: zur Wesensstruktur des Grundaktes des Verstandes gehört Vorstellen von Einheit.

Das Wesen des Verstandes ist ursprüngliches Begreifen. In der Struktur der Verstandeshandlung als vorstellender Einigung liegen die Vorstellungen der je führenden Einheit vorbereitet. Diese vorgestellten Einheiten sind der Inhalt der reinen Begriffe. Der Wasgehalt dieser Begriffe ist die jeweils eine Einigung ermöglichende Einheit. Das Vorstellen dieser Einheiten ist in sich, auf Grund seines spezifischen Inhalts, a priori schon begrifflich. Der reine Begriff bedarf nicht mehr der Beischaffung einer Begriffsform, er ist diese selbst in einem ursprünglichen Sinne.

Die reinen Begriffe erwachsen daher nicht erst durch einen Akt der Reflexion, sie sind nicht reflektierte Begriffe, sondern die im vorhinein zur Wesensstruktur der Reflexion gehörigen, d. h. in, mit und für die Reflexion handelnden Vorstellungen, d. h. reflektierende Begriffe. „Alle Begriffe überhaupt, von woher sie auch ihren Stoff nehmen mögen, sind reflektierte, d. i. in das logische Verhältnis der Vielgültigkeit gebrachte Vorstellung. Allein es gibt

[1]) A 68, B 93.

Digitized by Google

Begriffe, deren ganzer Sinn nicht andres ist, als eine oder andere Reflexion, welcher vorkommende Vorstellungen können unterworfen werden. Sie können Reflexionsbegriffe (conceptus reflectentes) heißen; und weil alle Art der Reflexion im Urteile vorkommt, so werden sie die bloße Verstandeshandlung, die im Urteile auf das Verhältnis angewandt wird, absolut in sich fassen, als Gründe der Möglichkeit zu urteilen"[1]).

Danach gibt es reine Begriffe im Verstand als solchem, und die „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst" muß diese, die Wesensstruktur der Reflexion mitkonstituierenden Vorstellungen ans Licht bringen.

§ 12. Die Notionen als ontologische Prädikate (Kategorien)

Der reine Verstand gibt in sich ein Mannigfaltiges, die reinen Einheiten möglicher Einigung her. Und wenn gar die möglichen Weisen der Einigung (Urteile) einen geschlossenen Zusammenhang, d. h. die geschlossene Natur des Verstandes selbst ausmachen, dann liegt im reinen Verstand ein systematisches Ganzes der Mannigfaltigkeit reiner Begriffe verborgen. Dieses Ganze ist aber dann das System derjenigen Prädikate, die in der reinen Erkenntnis fungieren, d. h. über das Sein des Seienden aussagen. Die reinen Begriffe haben den Charakter von ontologischen Prädikaten, die von altersher „Kategorien" genannt werden. Die Urteilstafel ist daher der Ursprung der Kategorien und ihrer Tafel.

Dieser Ursprung der Kategorien wurde vielfach und wird immer wieder angezweifelt. Das Hauptbedenken stößt sich an der Fragwürdigkeit der Ursprungsquelle selbst, an der Urteilstafel als solcher und ihrer zureichenden Begründung. In der Tat entwickelt Kant die Mannigfaltigkeit der Funktionen im Urteil nicht aus dem Wesen des Verstandes. Er legt vielmehr eine fertige Tafel vor, die nach den vier „Hauptmomenten" Quantität, Qualität, Relation,

[1]) Erdmann, Reflexionen II, 554. Kants handschriftlicher Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5051.

Digitized by Google

Modalität[1]) gegliedert ist. Ob und inwiefern gerade diese vier Momente im Wesen des Verstandes gründen, wird gleichfalls nicht gezeigt. Ob sie überhaupt rein formallogisch begründbar sind, kann bezweifelt werden.

Dann wird aber überhaupt unsicher, welchen Charakter diese Urteilstafel hat. Kant selbst schwankt und nennt sie bald eine „transzendentale Tafel“[2]), bald eine „logische Tafel der Urteile“[3]). Fällt so nicht der Vorwurf, den Kant der Kategorientafel des Aristoteles macht, auf seine Urteilstafel zurück?

Allein es gilt hier nicht zu entscheiden, ob und inwieweit die vielfachen Bemängelungen der Kantischen Urteilstafel berechtigt sind und ob sie auch nur den Grundmangel treffen, sondern wir müssen sehen, daß eine solche Kritik der Urteilstafel als vermeintliche Kritik der Ursprungsquelle der Kategorien das entscheidende Problem von Grund aus schon verfehlt hat. Denn die Kategorien werden nicht nur faktisch nicht aus der Urteilstafel abgeleitet, sie können überhaupt nicht aus ihr hergeleitet werden. Und das deshalb nicht, weil im jetzigen Stadium der Erörterung der isolierten Elemente der reinen Erkenntnis das Wesen und die Idee der Kategorie überhaupt noch nicht bestimmt, ja nicht einmal zum Problem gemacht werden kann.

Wenn aber jetzt die Frage nach dem Ursprung der Kategorien grundsätzlich noch nicht auftauchen kann, dann muß die Urteilstafel für die Vorbereitung der Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis eine andere als die oben angegebene Funktion haben.

Es scheint ein Leichtes zu sein, der Aufgabe, die das erste Stadium der Grundlegung stellt, zu genügen. Denn was ist handgreiflicher als die Elemente der reinen Erkenntnis, reine Anschauung und reiner Begriff, nebeneinander gestellt? Allein gerade bei

[1]) Logikvorlesung, § 20, S. 408.
[2]) A 73, B 98.
[3]) Prolegomena § 21.

Digitized by Google

dieser Isolierung darf von Anfang an nicht aus dem Blick verloren werden, daß endliche reine Erkenntnis zum Problem gemacht ist. Das sagt nach Früherem: das zweite Element, das reine Denken, hat wesenhaft Dienststellung zur Anschauung. Zum reinen Denken gehört also wesensmäßig, nicht beiläufig und nachträglich, die Angewiesenheit auf reine Anschauung. Wenn der reine Begriff zunächst als Notion gefaßt wird, dann ist ja das zweite Element der reinen Erkenntnis noch gar nicht in seinem elementaren Charakter gewonnen sondern im Gegenteil um das entscheidende Wesensmoment beschnitten, nämlich den inneren Bezug zur Anschauung. Der reine Begriff als Notion ist daher nur ein Bruchstück des zweiten Elementes der reinen Erkenntnis.

Solange der reine Verstand nicht hinsichtlich seines Wesens, d. h. seiner reinen Anschauungsbezogenheit, im Blick steht, kann ein Ursprung der Notionen als ontologischer Prädikate gar nicht aufgezeigt werden. Die Urteilstafel ist daher auch nicht der „Ursprung der Kategorien", sondern lediglich der „Leitfaden der Entdeckung aller Verstandesbegriffe". In ihr soll die Anweisung auf das geschlossene Ganze der reinen Begriffe liegen, nicht aber kann sie die Enthüllung des vollen Wesens der reinen Begriffe als Kategorien geben. Ob freilich die Urteilstafel in der Art, wie Kant sie einführt und darstellt, auch nur diese beschränkte Funktion der Vorzeichnung einer systematischen Einheit der reinen Verstandesbegriffe übernehmen kann, bleibe hier offen.

Aus dem Dargestellten wird nun gerade deutlich: je radikaler man versucht, die reinen Elemente einer endlichen Erkenntnis zu isolieren, um so eindringlicher wird die Unmöglichkeit einer solchen Isolierung, um so aufdringlicher die Angewiesenheit des reinen Denkens auf die Anschauung. Damit zeigt sich aber die Künstlichkeit des ersten Ausgangs einer Charakteristik der reinen Erkenntnis. Die reinen Begriffe können erst dann als ontologische Prädikate bestimmt werden, wenn sie aus der Wesenseinheit der endlichen reinen Erkenntnis verstanden werden.

Digitized by Google

Das zweite Stadium der Grundlegung
Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis

Die isolierten reinen Elemente der reinen Erkenntnis sind: die Zeit als universale reine Anschauung und die Notionen als das im reinen Denken Gedachte. Wenn jedoch die isolierende Betrachtung nicht einmal die Elemente als solche völlig zu fassen bekommt, dann wird erst recht ihre Einheit nicht durch eine dazukommende Verknüpfung der isolierten Stücke gewonnen werden können. Damit verschärft sich aber das Problem der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis, wenn anders es nicht bei der negativen Charakteristik sein Bewenden haben soll, daß diese Einheit kein bloßes nachträglich zwischen die Elemente gespanntes Band sein kann.

Die Endlichkeit der Erkenntnis bekundet gerade eine eigentümliche innere Angewiesenheit des Denkens auf die Anschauung, bzw. umgekehrt eine Bestimmungsbedürftigkeit dieser durch jenes. Der Zug der Elemente zueinander deutet darauf hin, daß ihre Einheit nicht „später" als sie selbst sein kann, sondern „früher" in ihnen angelegt und für sie grundgelegt sein muß. Diese Einheit einigt als ursprüngliche die Elemente so, daß gerade erst in der Einigung die Elemente als solche entspringen und durch sie in ihrer Einheit gehalten werden. Wie weit gelingt es Kant, bei dem Ausgang von den isolierten Elementen gleichwohl diese ursprüngliche Einheit sichtbar zu machen?

Kant gibt die erste, alle weitere Erhellung vorbereitende Kennzeichnung der ursprünglichen Wesenseinheit der reinen Elemente im dritten Abschnitt des ersten Hauptstückes der „Analytik der Begriffe", und zwar in dem Stück, das überschrieben ist: „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien"[1]). Das Verständnis dieses Paragraphen ist der Schlüssel zum Verständnis der Kritik d. r. V. als einer Grundlegung der Metaphysik.

---

[1]) A 76–80, B 102–105; in B als § 10 bezeichnet.

Digitized by Google

Weil die Notionen, als der Endlichkeit der Erkenntnis zugehörig, wesenhaft auf reine Anschauung bezogen sind, und weil diese Bezogenheit von reiner Anschauung und reinem Denken die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis mit ausmacht, ist die Wesensumgrenzung der Kategorie überhaupt zugleich die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Es gilt jetzt, Kants Antwort auf die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis durch die Interpretation des genannten Stückes darzustellen. Zuvor bedarf freilich die Frage selbst noch einer Verdeutlichung.

§ 13. Die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis

Sind die Elemente der endlichen reinen Erkenntnis wesenhaft aufeinander angewiesen, dann verhindert das schon, ihnen ihre Einheit als ein nachträgliches Beisammen gleichsam anzukleben. Daß und wie die Einheit den Elementen zugrunde liegt, hat die vorausgehende Isolierung gerade verdeckt und unkenntlich gemacht. Wenn aber eine Analyse die Tendenz auf die Enthüllung der ursprünglichen Einheit durchhält, so gewährleistet dies doch nicht schon eine volle Erfassung derselben. Im Gegenteil, bei der Schärfe, mit der die Isolierung vollzogen wurde, und bei der noch deutlicher hervortretenden Eigenart gerade des zweiten Elementes ist zu erwarten, daß diese Isolierung nicht mehr ganz rückgängig gemacht werden kann, so daß am Ende die Einheit doch nicht aus ihrem eigensten Ursprung ausdrücklich entwickelt wird.

Daß die Einheit nicht Ergebnis eines Zusammengeratens der Elemente, sondern selbst das ursprünglich Einigende sein soll, kündigt sich in ihrer Benennung als „Synthesis" an.

Nun sind aber in der vollen Struktur der endlichen Erkenntnis mannigfaltige Synthesen notwendig aufeinander eingespielt[1]). Zur

[1]) Vgl. oben § 7, S. 35; und § 9, S. 41.

Digitized by Google

veritativen Synthesis gehört die prädikative, in die wiederum die apophantische eingebaut ist. Welche von diesen Synthesen ist gemeint, wenn nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis gefragt wird? Offenbar die veritative; denn sie betrifft ja die Einheit von Anschauung und Denken. In ihr sind aber die übrigen notwendig mit eingeschlossen.

Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis soll doch aber die Einheit des Zusammen aller strukturalen Synthesen im ganzen bilden. Die veritative Synthesis erhält demnach in der Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis nur insofern einen Vorrang, als sich in ihr das Synthesisproblem konzentriert. Das schließt nicht aus, daß es sich ebenso notwendig an den übrigen Formen der Synthesis orientiert.

Bei der Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis geht es überdies um die reine veritative Synthesis. Gefragt wird nach der ursprünglichen Einigung der reinen universalen Anschauung (Zeit) und des reinen Denkens (der Notionen). Nun ist aber die reine Anschauung in sich schon — als Vorstellen eines einigen Ganzen — so etwas wie ein anschauendes Einigen. Kant spricht daher mit Recht von einer „Synopsis" in der Anschauung[1]). Zugleich ergab die Analyse der Notion als eines „reflektierenden Begriffes", daß das reine Denken als Vorstellen der reinen Einheiten in sich ursprünglich einheitgebend und in diesem Sinne „synthetisch" ist.

Das Problem der reinen veritativen oder ontologischen Synthesis muß demnach auf die Frage gebracht werden: wie sieht die ursprüngliche (veritative) „Synthesis" der reinen Synopsis und der reinen reflektierenden (prädikativen) Synthesis aus? Schon aus der Form dieser Frage läßt sich abschätzen, daß die gesuchte Synthesis einen ganz ausgezeichneten Charakter haben muß, wenn anders sie solches einigen soll, was in sich

[1]) A 94.

Digitized by Google

schon Synthesisstruktur zeigt. Die gesuchte Synthesis muß den zu einigenden Formen der „Synthesis" und „Synopsis" im vorhinein schon gewachsen sein, sie muß diese selbst im Einigen derselben ursprünglich bilden.

§ 14. Die ontologische Synthesis

Die Frage nach der Wesenseinheit von reiner Anschauung und reinem Denken kommt aus der vorgängigen Isolierung dieser Elemente her. Der Charakter der ihnen zugehörigen Einheit läßt sich deshalb zunächst so vorzeichnen, daß gezeigt wird, wie jedes dieser Elemente das andere strukturmäßig fordert. Sie zeigen Fugen, die auf ein Ineinandergefügtsein vordeuten. Die veritative Synthesis ist dann das, was sich nicht nur in diese Fugen, die Elemente zusammenfügend, einfügt, sondern diese Fugen allererst „fügt".

Kant leitet daher die allgemeine Charakteristik der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis mit dem folgenden Hinweis ein: „Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis"[1]).

Die Angewiesenheit von reiner Anschauung und reinem Denken aufeinander wird hier zunächst in einer merkwürdig äußerlichen

[1]) A 76f., B 102.

Digitized by Google

Form eingeführt. Aber streng genommen hat nicht die „transzendentale Logik" das reine Mannigfaltige der Zeit „vor sich liegen", sondern diese Vorlage gehört zur Wesensstruktur des von der transzendentalen Logik analysierten reinen Denkens. Entsprechend „bietet" nicht die transzendentale Ästhetik das reine Mannigfaltige dar, sondern die reine Anschauung ist von Hause aus darbietend, und zwar in Richtung auf das reine Denken.

Dieses reine Dargebot wird sogar noch schärfer als ein „Affizieren" eingeführt, wobei nicht an die Affektion durch die Sinne zu denken ist. Sofern diese Affektion „jederzeit" zur reinen Erkenntnis gehört, sagt das: unser reines Denken ist jederzeit vor die es angehende Zeit gestellt. Wie das möglich ist, bleibt zunächst dunkel.

Bei dieser wesenhaften Angewiesenheit unseres reinen Denkens auf das reine Mannigfaltige „fordert" die Endlichkeit unseres Denkens, daß sich dieses Mannigfaltige dem Denken selbst, d. h. ihm als einem begrifflich bestimmenden, fügt. Damit aber die reine Anschauung durch reine Begriffe bestimmbar sei, muß ihr Mannigfaltiges der Zerstreuung entnommen, d. h. durchgegangen und gesammelt sein. Dieses gegenseitige Sich-füreinander-bereiten geschieht in derjenigen Handlung, die Kant allgemein Synthesis nennt. In ihr treffen sich die beiden reinen Elemente jeweils von sich her, sie schließt die aufeinander zuweisenden Fugen und macht so die Wesenseinheit einer reinen Erkenntnis aus.

Diese Synthesis ist weder Sache der Anschauung noch des Denkens. Sie hat, gleichsam „zwischen" beiden vermittelnd, mit beiden Verwandtschaft. Daher muß sie überhaupt mit den Elementen deren Grundcharakter teilen, d. h. ein Vorstellen sein. „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind" [1]).

[1]) A 78, B 103 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Damit wird zunächst angedeutet, daß offenbar alles, was überhaupt an Synthesisstrukturen sich im Wesensbau der Erkenntnis zeigt, durch die Einbildungskraft erwirkt ist. Jetzt handelt es sich aber im besonderen und zuvor um die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis, d. h. um die „reine Synthesis". Rein heißt sie, „wenn das Mannigfaltige ... a priori gegeben ist"[1]). Die reine Synthesis fügt sich demnach in das, was als Synopsis in der reinen Anschauung einigt.

Zugleich bedarf sie aber der Hinblicknahme auf eine leitende Einheit. Zur reinen Synthesis gehört demnach, daß sie als vorstellendes Einigen im vorhinein die ihr zugehörige Einheit als solche, d. h. allgemein vorstellt. Allgemein-Vorstellen dieser ihr wesenhaft eigenen Einheit heißt jedoch: die reine Synthesis bringt sich hinsichtlich der in ihr vorgestellten Einheit auf den Begriff, der ihr selbst Einheit gibt. So handelt die reine Synthesis rein synoptisch in der reinen Anschauung und zugleich rein reflektierend im reinen Denken. Hieraus ergibt sich: zur Einheit des vollen Wesens der reinen Erkenntnis gehören drei Stücke:

„Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande"[2]).

In dieser Dreiheit hält die reine Synthesis der Einbildungskraft die Mitte. Das hat jedoch nicht den äußerlichen Sinn, als sei die Einbildungskraft lediglich in der Aufzählung der Bedingungen der reinen Erkenntnis zwischen der ersten und dritten genannt. Diese

[1]) A 77, B 103.
[2]) A 78f., B 104.

Digitized by Google

Mitte ist vielmehr eine strukturale. In ihr treffen und fügen sich die reine Synopsis und die reine reflektierende Synthesis zusammen. Diese Ineinsfügung drückt sich für Kant darin aus, daß er die Selbigkeit der reinen Synthesis im Syn-haften der Anschauung und des Verstandes feststellt.

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt“ [1]). Mit dieser Selbigkeit der synthetischen Funktion meint Kant nicht die leere Identität eines überall wirkenden formalen Verknüpfens, sondern die ursprünglich reiche Ganzheit eines vielgliedrigen, als Anschauen und Denken zumal wirkenden Einigens und Einheitgebens. Das sagt zugleich: die früher genannten Weisen der Synthesis, die formal apophantische der Urteilsfunktion und die prädikative der begrifflichen Reflexion gehören zusammen in die Einheit des Wesensbaues endlicher Erkenntnis als veritativer Synthesis von Anschauung und Deuken. Selbigkeit heißt hier: wesensmäßige, strukturale Zusammengehörigkeit.

„Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt . . . . .“ [2]).

Was jetzt als Wesenseinheit der reinen Erkenntnis sichtbar wird, ist weit entfernt von der leeren Einfachheit eines letzten Prinzips. Es bekundet sich vielmehr als eine vielgestaltige Handlung, die in ihrem Handlungscharakter sowohl als auch in der Vielgliedrigkeit ihres Einigens dunkel bleibt. Diese Charakteristik der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis kann nicht der

[1]) A 79, B 104f.
[2]) A 79, B 105.

Digitized by Google

Abschluß, sondern muß der rechte Anfang der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis sein. Dieser Grundlegung wird zur Aufgabe gemacht, die reine Synthesis als solche ans Licht zu bringen. Weil sie aber Handlung ist, kann ihr Wesen nur so offenbar werden, daß sie in ihrem Entspringen selbst verfolgt wird. Jetzt erst zeigt sich aus dem, was sich als Thema der Grundlegung aufdrängt, warum eine Grundlegung der ontologischen Erkenntnis zu einer Enthüllung des Ursprungs der reinen Synthesis, d. h. dieser in ihrem Entspringen-lassen als einem solchen, werden muß.

Wenn die Grundlegung der Metaphysik jetzt in das Stadium kommt, wo „die Sache selbst tief eingehüllt ist“[1]) und daher über Dunkelheit nicht Klage geführt werden darf, muß um so mehr ein kurzer Aufenthalt genommen werden zu einer methodischen Besinnung auf den jetzigen Standort der Grundlegung und den ihr gewiesenen weiteren Weg.

§ 15. Das Kategorienproblem und die Rolle der transzendentalen Logik

Das Problem der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis gibt erst den Boden zur Bestimmung des Wesens der Kategorie. Soll diese nicht nur und nicht in erster Linie, wie der Name andeutet, eine Weise des „Aussagens“, σχῆμα τοῦ λόγου, sein, sondern ihrem eigensten Wesen als σχῆμα τοῦ ὄντος genügen können, dann darf sie nicht als „Element“ (Notion) der reinen Erkenntnis fungieren, sondern in ihr muß gerade das erkannte Sein des Seienden liegen. Das Erkennen des Seins aber ist Einheit von reiner Anschauung und reinem Denken. Für das Wesen der Kategorie wird demnach gerade die reine Anschaulichkeit der Notionen entscheidend.

Nun war die „metaphysische Exposition“ der reinen Anschauung die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik. Die Aufhellung des

---

[1]) A 88, B 121.

Digitized by Google

anderen Elementes der reinen Erkenntnis, des reinen Denkens, fiel der transzendentalen „Logik", und zwar der Analytik der Begriffe zu. Das Problem der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis hat die Untersuchung über die Isolierung der Elemente hinausgeführt. Die reine Synthesis fällt demnach weder der reinen Anschauung noch dem reinen Denken zu. Daher kann die jetzt anhebende Erhellung des Ursprungs der reinen Synthesis weder eine transzendental-ästhetische noch eine transzendental-logische sein. Entsprechend ist die Kategorie weder ein Problem der transzendentalen Ästhetik noch der transzendentalen Logik.

In welche transzendentale Disziplin fällt dann aber die Erörterung des zentralen Problems der Möglichkeit der Ontologie? Kant bleibt diese Frage fremd. Er weist der „Analytik der Begriffe" nicht nur die Erhellung des reinen Begriffes als Element der reinen Erkenntnis zu, sondern auch die Bestimmung und Begründung der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis. Damit erhält die Logik einen unvergleichlichen Vorrang vor der Ästhetik, wo doch andererseits gerade die Anschauung das Primäre im Ganzen der Erkenntnis darstellt.

Diese Merkwürdigkeit bedarf der Klärung, wenn anders die Problematik der folgenden Stadien der Grundlegung der Metaphysik durchsichtig bleiben soll. Diese Klärung wird um so dringlicher, als bei der Interpretation der Kritik d. r. V. immer wieder die Neigung obsiegt, sie als eine „Logik der reinen Erkenntnis" zu fassen, und zwar auch da, wo der Anschauung und damit der transzendentalen Ästhetik ein relatives Recht eingeräumt ist.

Am Ende besteht der Vorrang der transzendentalen Logik im Ganzen der Grundlegung der Metaphysica generalis in gewisser Weise zu Recht. Aber gerade deshalb muß die Interpretation sich von der Kantischen Architektonik frei und die Idee der transzendentalen Logik problematisch machen.

Zunächst bedarf es der Verständigung darüber, inwiefern Kant mit Recht nicht nur die Erörterung des zweiten Elementes der

Digitized by Google

reinen Erkenntnis, sondern auch das Problem der Einheit beider Elemente in der „Analytik der Begriffe" abhandelt.

Wenn das Wesen des Denkens in seiner dienenden Anschauungsbezogenheit besteht, dann muß eine rechtverstandene Analytik des reinen Denkens gerade diese Bezogenheit als solche mit in den Bereich ihrer Problematik ziehen. Daß dies bei Kant geschieht, wird so zum Beleg dafür, daß die Endlichkeit des Denkens im Thema steht. Gibt man der Vorherrschaft der transzendentalen Logik diesen Sinn, dann folgt freilich aus ihr alles andere als eine Herabminderung der Funktion der transzendentalen Ästhetik oder gar deren völlige Ausschaltung. Wohl dagegen hebt sich mit der Einsicht in den Grund des Vorrangs der transzendentalen Logik dieser selbst auf; freilich nicht zu Gunsten der transzendentalen Ästhetik, wohl aber zu Gunsten einer Fragestellung, die das zentrale Problem der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis und ihrer Begründung auf eine ursprünglichere Basis zurücknimmt.

Dadurch, daß Kant der Analytik der Begriffe auch die Erörterung der Bedingungen und Prinzipien ihres „Gebrauchs" zuweist, kommt zwar unter dem Titel des Gebrauchs der reinen Begriffe notwendig die Anschauungsbezogenheit des reinen Denkens ins Thema. Doch wird dabei die Frage der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis immer im Ausgang vom Denkelement her gestellt. Die Neigung hierzu erhält ständig dadurch eine Unterstützung, daß die Kategorie, die im Grunde das Problem der Wesenseinheit enthält, sich immer zugleich als Notion unter dem Titel des reinen Verstandesbegriffes darstellt.

Dazu kommt aber vor allem, daß Kant bei dieser primären Orientierung am Denkelement die allgemeinen Kenntnisse über das Denken überhaupt im Sinne der traditionellen formalen Logik beiziehen muß. Dadurch erhält das, was ins Transzendentale gewendet zum Problem des reinen Begriffes als Kategorie führt, den Charakter einer logischen, obzwar transzendental-logischen Erörterung.

Digitized by Google

Schließlich aber besitzt die Orientierung am Logos und an der Ratio entsprechend ihrer Bedeutung in der abendländischen Metaphysik bei der Grundlegung dieser von vornherein einen Vorrang, was in der Bestimmung dieser Grundlegung als einer Kritik d. r. Vernunft zum Ausdruck kommt.

Zu all dem: Kant bedurfte für die architektonische Beherrschung und Darstellung des „sehr vermischten Gewebes der menschlichen Erkenntnis“[1]), das gerade erst durch seine Analytik offenbar wurde, eines gewissen schulmäßigen Gefüges, das eine neu zu schaffende Logik der reinen Erkenntnis am ehesten aus der formalen Logik übernehmen konnte.

So selbstverständlich diese vielfältige Herrschaft der „Logik“ in der Kritik d. r. V. sein mag, die folgende Interpretation der weiteren und entscheidenden Stadien der Grundlegung der Ontologie muß durch die Architektonik der äußeren Problem-folge und -prägung hindurchdringen und den inneren Zug der Problematik vor Augen legen, der Kant erst zu solcher Darstellung kommen ließ.

Das dritte Stadium der Grundlegung

Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis

Die scheinbar feste Antwort auf die Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis löst sich mit der näheren Bestimmung dieser Einheit fortschreitend in das Problem der Möglichkeit einer solchen Einigung auf. In der reinen Synthesis sollen reine Anschauung und reines Denken a priori sich treffen können.

Was und wie muß die reine Synthesis selbst sein, um der Aufgabe einer solchen Einigung zu genügen? Es gilt jetzt, die reine Synthesis gleichsam in der Hinsicht vorzuführen, daß sie zeigt, wie

---

[1]) A 85, B 117.

Digitized by Google

sie Zeit und Notion zu einigen vermag. Die Vorführung des ursprünglichen Sichbildens der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis ist Sinn und Aufgabe dessen, was Kant die „transzendentale Deduktion der Kategorien" nennt.

Wenn so die Grundabsicht der „Deduktion" in der analytischen Erschließung der Grundstruktur der reinen Synthesis liegt, dann kann ihr echter Gehalt nicht in einer Darstellung ihrer als „quaestio juris" zum Ausdruck kommen. Die quaestio juris darf daher von vornherein nicht zum Leitfaden der Interpretation dieses zentralen Kantischen Lehrstückes genommen werden. Motiv und Tragweite der juristischen Formel der transzendentalen Deduktion müssen vielmehr umgekehrt aus der eigentlichen Problemtendenz derselben erklärt werden.

Aus später angeführten Gründen[1]) hält sich die vorliegende Interpretation ausschließlich an die Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der ersten Auflage. Kant betont wiederholt die „Schwierigkeit" der transzendentalen Deduktion und sucht ihrer „Dunkelheit" „abzuhelfen". Die im Gehalt des Problems selbst sich immer stärker offenbarende Vielfältigkeit und Verschlungenheit der Bezüge verhindert es von Anfang an, daß sich Kant mit einem einzigen Ansatz der Deduktion begnügen und bei einem einzigen Weg ihrer Durchführung beruhigen kann. Aber selbst die mehrfache Durchführung zeigt Kant immer noch bei der ringenden Arbeit. Oft wird plötzlich erst unterwegs klargesehen und gesagt, welchem Ziel die transzendentale Deduktion zustrebt. Und was sich erst durch die analytische Enthüllung darstellen sollte, wird in einer nur „vorläufigen Erinnerung" vorausgeschickt. Die innere Vielfältigkeit des Problems verursacht es nun auch, daß nicht selten diejenigen Bezüge, deren Klärung besondere Schwierigkeit bereitet, eine allzu betonte Behandlung erfahren und so dazu verleiten, ihre sachliche Bedeutsamkeit

[1]) Vgl. unten § 31, S. 161 ff.

Digitized by Google

entsprechend zu übersteigern. Das gilt besonders von der Erörterung des reinen Denkens im Ganzen der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis.

Die folgende Interpretation soll die verschlungenen Pfade der transzendentalen Deduktion nicht im einzelnen abschreiten, sondern den ursprünglichen Zug der Problematik freilegen. Hierzu ist erstes Erfordernis, das eigentliche Ziel der transzendentalen Deduktion im Hinblick auf das leitende Problem der Grundlegung der Metaphysik hinreichend deutlich zu machen.

§ 16. Die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft als Grundabsicht der transzendentalen Deduktion

Ein endlich erkennendes Wesen vermag sich zum Seienden, das es selbst nicht ist und das es auch nicht geschaffen hat, nur dann zu verhalten, wenn dieses schon vorhandene Seiende von sich aus begegnen kann. Um jedoch als das Seiende, das es ist, begegnen zu können, muß es im vorhinein schon überhaupt als Seiendes, d. h. hinsichtlich seiner Seinsverfassung, „erkannt" sein. Darin liegt aber: die ontologische, d. h. hier immer vorontologische, Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann. Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu .....

In dieser ursprünglichen Zuwendung hält sich das endliche Wesen überhaupt erst einen Spielraum vor, innerhalb dessen ihm etwas „korrespondieren" kann. Sich im vorhinein in solchem Spielraum halten, ihn ursprünglich bilden, ist nichts anderes als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet. Wenn nun aber die Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis in der reinen Synthesis gründet, ontologische Erkenntnis jedoch gerade das Entgegenstehenlassen von .... ausmacht, dann muß die reine Synthesis sich als das offenbaren, was das einige

Digitized by Google

Ganze des inneren Wesensbaues der Transzendenz fügt und trägt. Durch die Aufhellung dieses Gefüges der reinen Synthesis enthüllt sich dann das innerste Wesen der Endlichkeit der Vernunft.

Endliche Erkenntnis ist hinnehmende Anschauung. Als solche bedarf sie des bestimmenden Denkens. Deshalb beansprucht das reine Denken im Problem der Einheit der ontologischen Erkenntnis eine zentrale Bedeutung, unbeschadet, ja gerade wegen des Vorrangs, den die Anschauung in aller Erkenntnis hat.

Zu welchem wesentlichen Dienst ist das reine Denken in seiner Dienststellung berufen? Wozu dient es innerhalb der Ermöglichung des Wesensbaues der Transzendenz? Gerade diese scheinbar wieder isolierte Frage nach dem Wesen des reinen Denkens muß in den innersten Kern des Problems der Wesenseinheit führen.

Nicht zufällig gibt Kant im „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“[1]) einen Hinweis auf die klar gesehene Endlichkeit unseres Vorstellens, und zwar die des rein erkennenden; „denn von dessen Kausalität, vermittelst des Willens, ist hier gar nicht die Rede“. Die Frage ist vielmehr: was vermag das Vorstellen für sich bezüglich des Seienden, dazu es sich verhält, zu wirken? Kant sagt, daß die „Vorstellung an sich“ „ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt“. Unser Erkennen ist nicht ontisch schöpferisch, es vermag das Seiende nicht aus sich heraus vor sich hinzustellen. Kant betont mitten in der Erörterung der transzendentalen Deduktion, daß „wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten“[2]).

Wenn sonach unser Erkennen als endliches ein hinnehmendes Anschauen sein muß, dann genügt es nicht, dies nur einzugestehen, sondern jetzt erwacht erst das Problem: was gehört denn notwendig zur Möglichkeit dieses keineswegs selbstverständlichen Hinnehmens von Seiendem?

---

[1]) A 92f., B 124f.
[2]) A 104 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Doch offenbar dieses, daß Seiendes von sich aus begegnen, d. h. als gegenstehendes sich zeigen kann. Wenn wir aber des Vorhandenseins des Seienden nicht mächtig sind, dann verlangt gerade die Angewiesenheit auf das Hinnehmen desselben, daß dem Seienden im vorhinein und jederzeit die Möglichkeit des Entgegenstehens gegeben wird.

Allein in einem Vermögen des Gegenstehenlassens von .., in der eine reine Korrespondenz allererst bildenden Zuwendung-zu .., kann sich ein hinnehmendes Anschauen vollziehen. Und was ist es, was wir da von uns aus entgegenstehen lassen? Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von ... ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht Nichts, d. h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt. Allerdings ist dieses Nichts nicht das nihil absolutum. Welche Bewandtnis es mit diesem Gegenstehenlassen von ... hat, gilt es zu erörtern.

Wenn so klar wie bei Kant die Endlichkeit in den Ansatz der Transzendenz gestellt ist, dann bedarf es nicht erst, um einem vermeintlichen „subjektiven Idealismus" zu entgehen, einer gerade heute wieder allzu lärmend und mit allzu geringem Problemverständnis angepriesenen „Wendung zum Objekt". Wohl aber drängt das Wesen der Endlichkeit unausweichlich zu der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines vorgängigen Gewendetseins zum Objekt, d. h. nach dem Wesen der hierzu notwendigen ontologischen Zuwendung zum Gegenstand überhaupt. Und so stellt denn Kant in der transzendentalen Deduktion, d. h. im Zusammenhang der Aufgabe einer Erhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, die entscheidende Frage, und zwar als erster.

„Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes

Digitized by Google

der Vorstellungen meine“[1]). Es gilt nachzuforschen, von welchem Charakter dasjenige ist, was da im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht. „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser (der Gegenstand) als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien ...“[2]). Im Gegenstehenlassen als einem solchen bekundet sich etwas, „was dawider ist“.

Kant beruft sich bei der Herausstellung dieser Widerständigkeit auf einen unmittelbaren Befund. Er unterläßt nicht, die eigene Struktur dieser Widerständigkeit näher zu kennzeichnen. Man beachte wohl: es handelt sich hier nicht um einen Widerstandscharakter im Seienden, etwa gar um das Andrängen von Empfindungen, sondern um die vorgängige Widerständigkeit des Seins. Das Gegenständliche der Gegenstände „führt bei sich“ eine Nötigung („Notwendigkeit“). Durch sie wird alles Begegnende im vorhinein zusammengezwungen auf eine Einstimmigkeit, in bezug auf welche es sich allererst auch als Unstimmiges herausstellen kann. In diesem vorgängigen und ständigen Zusammenzug auf Einheit liegt demnach ein Sichvorhalten von Einheit. Das Vorstellen aber einer vorstellend einigenden Einheit ist das Wesen jener Art von Vorstellungen, die Kant Begriff nennt. Dieser heißt „ein Bewußtsein“ im Sinne des Vorstellens der Einheit[3]). Das Gegenstehenlassen von ... ist demnach der „Urbegriff“ und, sofern das begriffliche Vorstellen dem Verstande zugesprochen wird, die Urhandlung des Verstandes. Dieser enthält aber als ein geschlossenes Ganzes eine Mannigfaltigkeit von Weisen der Einigung in sich. Demnach offenbart sich der reine Verstand als das Vermögen des Gegenstehenlassens von ...

[1]) A 104.
[2]) A 104 (v. Vf. gesp.).
[3]) A 103f.

Digitized by Google

Der Verstand als Ganzes gibt im vorhinein das vor, was wider das Geratewohl ist. Ursprünglich Einheit vorstellend, und zwar als einigende, stellt er sich selbst eine Verbindlichkeit vor, die alles mögliche Zusammen im vorhinein regelt. „Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel“ [1]). Der Begriff, „er mag so unvollkommen, oder so dunkel sein, wie er wolle“, „ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient“ [2]).

Nun sind aber die reinen Begriffe (conceptus reflectentes) diejenigen, die solche regelnden Einheiten zum einzigen Inhalt haben. Sie dienen nicht nur zur Regel, sondern als reines Vorstellen geben sie allererst und im vorhinein etwas Regelhaftes. So gewinnt denn Kant erst im Zusammenhang der Aufhellung des Gegenstehenlassens den ursprünglicheren Begriff des Verstandes. „Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisieren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher“ [3]).

Wenn jetzt der Verstand gerade das Gegenstehenlassen ermöglichen soll, wenn er es vermag, alles was „Anschauung“ je beibringen wird, im vorhinein zu regeln, wird er da nicht zum obersten Vermögen erklärt? Wandelt sich da nicht der Knecht zum Herrn? Wie steht es dann noch um seine Dienststellung, die bisher ständig als sein Wesen und als eigentlicher Index seiner Endlichkeit ausgegeben wurde? Hat Kant, wenn seine Erklärung des Verstandes als des Vermögens der Regeln dem Wesen desselben näher kommen soll, mitten in der zentralen Problematik der transzendentalen Deduktion die Endlichkeit des Verstandes vergessen?

Wenn aber diese Zumutung unmöglich ist, sofern die Endlichkeit der Vernunft das ganze Problem der Möglichkeit der Meta-

[1]) A 113 (v. Vf. gesp.).
[2]) A 106.
[3]) A 126.

Digitized by Google

physik überhaupt auslöst, bestimmt und trägt, wie läßt sich dann die jetzt offenbar werdende Herrschaftstellung des Verstandes mit seiner Dienststellung in Einklang bringen? Ist sein Herrschen und Walten als Gegenstehenlassen von Regeln der Einheit im Grunde ein Dienen? Waltet er eines Dienstes, durch den er zutiefst seine Endlichkeit verrät, weil er im Gegenstehenlassen gerade die ursprünglichste Bedürftigkeit des endlichen Wesens bekundet?

In der Tat, der Verstand ist das oberste Vermögen — in der Endlichkeit, d. h. das zuhöchst Endliche. Ist dem aber so, dann muß eben im Gegenstehenlassen als der Urhandlung des reinen Verstandes seine Angewiesenheit auf die Anschauung am schärfsten ans Licht kommen. Freilich kann dies nicht eine empirische, sondern es muß die reine Anschauung sein.

Nur sofern der reine Verstand als Verstand Knecht der reinen Anschauung ist, kann er Herr der empirischen Anschauung bleiben.

Aber die reine Anschauung selbst, und gerade sie, ist wieder endlichen Wesens. Erst ihre wesenhafte strukturale Einheit versenkt reine Anschauung und reines Denken in ihre volle Endlichkeit, die sich als Transzendenz bekundet. Wenn jedoch die reine Synthesis die Elemente der reinen Erkenntnis ursprünglich einigt, dann muß sich die Enthüllung der vollen Synthesisstruktur der reinen Synthesis als diejenige Aufgabe nahelegen, die allein ins Ziel der transzendentalen Deduktion führt: zur Aufhellung der Transzendenz.

§ 17. Die zwei Wege der transzendentalen Deduktion

Aus der Bestimmung der Problematik der ontologischen Erkenntnis hat sich der Sinn der transzendentalen Deduktion ergeben. Sie ist die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis. Diese Auslegung der transzendentalen Deduktion entspricht zunächst wenig dem Wortbegriff derselben. Sie

Digitized by Google

scheint sogar Kants eigener ausdrücklichen Erklärung dessen, was Deduktion besagt, zu widersprechen. Bevor jedoch hierüber entschieden werden kann, muß die transzendentale Deduktion erst einmal in ihrer Durchführung nachvollzogen und damit konkret vor Augen gelegt sein. Hierbei hält sich die Interpretation an den „dritten Abschnitt“[1]) der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, in dem Kant die Deduktion „im Zusammenhang vorstellt“[2]).

Die Überschrift dieses Abschnittes bringt klar zum Ausdruck, daß das Problem der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis nichts anderes ist als die Enthüllung der Transzendenz. Nach ihr handelt die Deduktion „Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“. Um nun den doppelten Gang, den Kant die Deduktion nehmen läßt, zu verstehen, muß erneut an ihre Aufgabe erinnert werden.

Seiendes wird für ein endliches Wesen nur zugänglich auf dem Grunde eines vorgängig sich zuwendenden Gegenstehenlassens. Dieses nimmt im vorhinein das möglicherweise begegnende Seiende in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit. Diese a priori einigende Einheit muß dem Begegnenden entgegen vorgreifen. Das Begegnende selbst aber ist im vorhinein schon umgriffen durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der Zeit. Die vorgreifend einigende Einheit des reinen Verstandes muß sich daher zuvor auch schon mit der reinen Anschauung geeinigt haben.

Dieses a priori einige Ganze von reiner Anschauung und reinem Verstand „bildet“ den Spielraum des Gegenstehenlassens, in den herein alles Seiende begegnen kann. Im Blick auf dieses Ganze der Transzendenz gilt es zu zeigen, wie, d. h. hier zugleich daß, reiner Verstand und reine Anschauung a priori aufeinander angewiesen sind.

---

[1]) A 115–128.
[2]) A 115.

Digitized by Google

Dieser Nachweis der inneren Möglichkeit der Transzendenz kann offenbar auf zwei Wegen geführt werden.

Einmal so, daß die Darstellung beim reinen Verstand einsetzt und durch die Aufhellung seines Wesens die innerste Angewiesenheit auf die Zeit zeigt. Dieser erste Weg fängt gleichsam „oben" beim Verstand an und führt hinab zur Anschauung (A 116—120).

Der zweite Weg geht „von unten auf"[1]), anfangend bei der Anschauung, zum reinen Verstand (A 120—128).

Auf den beiden Wegen vollzieht sich die Enthüllung der „beiden äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand", die „notwendig zusammenhängen müssen"[2]). Wesentlich ist dabei nicht etwa eine linear gedachte Verknüpfung zweier Vermögen, sondern die strukturale Aufhellung ihrer Wesenseinheit. Entscheidend wird das, worin sie überhaupt zusammenhängen können. Auf beiden Wegen muß jeweils diese einigende Mitte durchlaufen und damit als solche ans Licht gebracht werden. Auf diesem Hin- und Hergang zwischen den beiden Enden geschieht die Enthüllung der reinen Synthesis. Dieser zwiefache Gang der Deduktion soll jetzt, freilich nur in den Grundzügen, dargestellt werden.

a) Der erste Weg

Die notwendige Angewiesenheit des reinen Verstandes auf die reine Anschauung muß enthüllt werden, damit sich die vermittelnde Einheit beider, die reine Synthesis, als Mittlerin offenbart. Das verlangt, daß der reine Verstand als Ausgang des ersten Weges so weit geklärt ist, daß aus seiner Struktur die Angewiesenheit auf eine reine Synthesis und damit auf eine reine Anschauung sichtbar wird.

Die „Deduktion" ist demnach alles andere, als ein deduktiv logisches Erschließen der genannten Beziehungen des Verstandes

[1]) A 119.
[2]) A 124.

Digitized by Google

zur reinen Synthesis und zur reinen Anschauung. Die Deduktion nimmt vielmehr schon im Ansatz das Ganze der reinen endlichen Erkenntnis in den Blick. Im Festhalten des so Erblickten schreitet die ausdrückliche Abhebung der das Ganze fügenden Strukturbezüge von einem Element zum anderen fort. Ohne den durchhaltenden Vorblick auf die Endlichkeit der Transzendenz bleibt jeder Satz der transzendentalen Deduktion unverständlich.

Der Charakter des Dawider, der das Gegenstehen ermöglicht, bekundet sich in einem Vorweghalten von Einheit. In diesem Vorstellen von Einheit ist das Vorstellen sich selbst als das an die Einheit sich bindende offenbar, und zwar als das Selbige, das sich in der Handlung des reinen Vorstellens von Einheit durchhält[1]). Nur in der Offenbarkeit, daß es, das Einheit Vorstellende als solches, es ist, gegen das die einigende Einheit als regelnde gehalten wird, kann diesem Vorstellen etwas entgegenkommen. Nur in solcher Selbstzuwendung kann Begegnendes „uns etwas angehen“[2]).

Das Vorstellen von Einheit hat als reines Denken notwendig den Charakter des „ich denke“. Der reine Begriff als Bewußtsein von Einheit überhaupt ist notwendig reines Selbstbewußtsein. Dieses reine Bewußtsein von Einheit wird nicht zuweilen nur und faktisch vollzogen, sondern muß jederzeit möglich sein. Es ist wesenhaft ein „ich vermag“. „Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen“[3]). Das gegenstehenlassende Vorstellen von Einheit gründet in dieser Apperzeption „als einem Vermögen“[4]). Denn nur als das ständig freie „ich kann“ vermag das „ich denke“ sich das Dawider der Einheit entgegenstehen zu lassen, wenn anders Bindung nur im Bezug auf ein wesenhaft freies Verhalten möglich bleibt. Der

---

[1]) A 108.
[2]) A 116 (v. Vf. gesp.).
[3]) A 107.
[4]) A 117 Anm. (von Kant gesp.).

Digitized by Google

reine Verstand handelt in seinem ursprünglichen Sich-vorhalten von Einheit als transzendentale Apperzeption.

Was wird nun in der durch sie vorgehaltenen Einheit vorgestellt? Etwa das All des Seienden zumal, im Sinne des totum simul, das der intuitus originarius anschaut? Aber dieses reine Denken ist ja doch endliches, und als solches kann es überhaupt von sich her nicht durch sein Vorstellen das Seiende sich gegenübersetzen, geschweige denn alles zumal in seiner Einheit. Die vorgestellte Einheit erwartet gerade erst das begegnende Seiende; als solche erwartende ermöglicht sie das Begegnen von miteinander sich zeigenden Gegenständen. Diese Einheit trägt als nicht-ontische die wesensmäßige Tendenz auf ein Einigen des je noch nicht Geeinigten in sich. Daher sagt Kant nach der Klärung der transzendentalen Apperzeption von der in ihr vorgestellten Einheit: „sie setzt aber eine Synthesis voraus oder schließt sie ein“[1]).

Kant schwankt hier bezeichnenderweise in der eindeutigen Bestimmung des Strukturverhältnisses der Einheit zur einigenden Synthesis. In jedem Falle gehört diese wesensnotwendig zu jener. Die Einheit ist von Hause aus einigende. Darin liegt: das Vorstellen von Einheit vollzieht sich als ein Einigen, zu dessen Strukturganzheit die Vorhabe von Einheit gefordert ist. Kant scheut sich nicht zu sagen, daß die transzendentale Apperzeption die Synthesis „voraussetzt“.

Nun ergab sich schon im zweiten Stadium der Grundlegung, daß alle Synthesis von der Einbildungskraft erwirkt wird. Demnach ist die transzendentale Apperzeption wesenhaft auf die reine Einbildungskraft bezogen. Diese kann als reine nicht etwas empirisch Vorgegebenes vor-stellen, dem gegenüber sie nur reproduktiv wäre, sondern sie ist als reine Einbildungskraft notwendig a priori bildend, d. h. rein produktiv. Die reine produktive Einbildungskraft nennt Kant auch die „transzendentale“. „Also ist

[1]) A 118.

Digitized by Google

das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung“[1]).

Was bedeutet hier das „vor der Apperzeption“? Will Kant sagen: die reine Synthesis ist der transzendentalen Apperzeption in der Ordnung der Begründung der Möglichkeit einer reinen Erkenntnis vorgeordnet? Diese Auslegung würde sich mit der obigen Aussage, daß die Apperzeption die reine Synthesis „voraussetze“, decken.

Oder bedeutet das „vor“ noch etwas anderes? Kant gebraucht in der Tat das „vor“ in einer Bedeutung, die dem ganzen Satz erst den entscheidenden strukturalen Sinn gibt, so zwar, daß darin zugleich die erstversuchte Auslegung mit einbegriffen wird. Kant spricht einmal „von einem Gegenstande vor einer ganz anderen Anschauung“[2]). Es ist überflüssig und abschwächend zugleich, an dieser Stelle das „vor“ in ein „für“ zu ändern, zumal wenn man sich an den lateinischen Ausdruck coram intuitu intellectuali erinnert, den Kant gleichfalls gebraucht[3]). Faßt man das „vor“ in dem angeführten Satz als coram, dann kommt erst der Charakter der Struktureinheit von transzendentaler Apperzeption und reiner Einbildungskraft ans Licht: Danach hat das Vorstellen von Einheit wesenhaft vor sich, im Blick, eine einigende Einheit, d. h. das Vorstellen ist in sich ein einigendes.

Reine Synthesis soll aber a priori einigen. Was sie einigt, muß a priori für sie gegeben sein. Nun ist aber die im vorhinein rein hinnehmend gebende universale Anschauung die Zeit. Die reine Einbildungskraft muß sich daher wesenhaft auf sie beziehen, und nur so enthüllt sie sich als Mittlerin zwischen transzendentaler Apperzeption und Zeit.

---

[1]) a. a. O.

[2]) A 287, B 343 f.; vgl. „Nachträge zur Kritik“ (aus Kants Nachlaß herausgegeben von B. Erdmann). 1881, S. 45.

[3]) A 249.

Digitized by Google

Kant schickt daher allen Erörterungen der transzendentalen Deduktion eine „allgemeine Anmerkung" voraus, „die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß"[1]). Sie sagt, daß alle „Modifikationen des Gemüts ... der Zeit unterworfen" sind, „als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen"[2]). Zunächst mag auffallen, daß Kant weder auf dem ersten noch auf dem zweiten Wege die apriorische Wesensbezogenheit der reinen Einbildungskraft auf die Zeit eingehender und ausdrücklich erörtert. Die ganze Analyse konzentriert sich vielmehr darauf, die wesenhafte Bezogenheit des reinen Verstandes auf die reine Synthesis der Einbildungskraft sichtbar zu machen. Denn durch diese Bezogenheit kommt ja seine eigenste Natur, die Endlichkeit, am deutlichsten zum Ausdruck. Er ist nur Verstand, sofern er reine Einbildungskraft „voraussetzt oder einschließt". „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand"[3]).

b) Der zweite Weg

Die notwendige Angewiesenheit der reinen Anschauung auf den reinen Verstand, d. h. die vermittelnde Einheit beider, die reine Synthesis, soll als Mittler in offenbar werden. Daher setzt der zweite Weg mit folgenden Worten ein: „Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nämlich dem Empirischen anfangen"[4]).

Selbst hier, wo es nahe läge, die reine Bedingung der Rezeptivität endlicher Erkenntnis ausdrücklich herauszustellen, verweilt Kant

---

[1]) A 99.
[2]) a. a. O.
[3]) A 119.
[4]) A 119.

Digitized by Google

nicht bei einer Erörterung der reinen Anschauung (Zeit), sondern er geht sofort zu dem Nachweis über, daß „der Sinn" zwar hinnimmt, daß in ihm selbst aber dergleichen wie eine Verbundenheit des Begegnenden „nicht zu haben" ist. Diese muß jedoch im endlichen Erkennen erfahren werden können, weil das endliche Wesen das Seiende nie als totum simul hat, sondern, wie Kant hier ausdrücklich sagt, das Begegnende „zerstreut und einzeln angetroffen" wird[1]). Damit aber das Ankommende als ein in Verbundenheit Stehendes soll begegnen können, muß im vorhinein dergleichen wie „Verbindung" verstanden sein. Im vorhinein Verbindung vor-stellen, besagt aber: allererst dergleichen wie Verhältnis überhaupt vorstellend bilden. Diese — Verhältnisse allererst „bildende" — Kraft ist aber die reine Einbildungskraft.

Worin zugleich überhaupt verknüpft und Verbindung gebildet werden kann, ist nach der „allgemeinen Anmerkung"[2]) die Zeit als reine universale Anschauung. Begegnenlassen von Seiendem, das sich in seiner gegenstehenden Verbundenheit soll zeigen können, muß in der wesenhaft zeitbezogenen reinen Einbildungskraft gründen. Im reinen Bilden von bestimmten Verhältnissen gibt sie regelnde Einigung vor, hiermit aber solches, was im vorhinein dawider ist, daß das Begegnende aufs Geratewohl hingenommen wird. Dieser Horizont der regelnden Bindung enthält die reine „Affinität" der Erscheinungen. „Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft sogar die Affinität der Erscheinungen . . . möglich werde"[3]).

Alles Verbinden jedoch und erst recht das reine Bilden von Einigung überhaupt schließt struktural ein vorgängiges Vorstellen von Einheit in sich. Dieses muß, wenn die reine Synthesis a priori

---

[1]) A 120.
[2]) A 99.
[3]) A 123 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

handeln soll, selbst a priori sein, dergestalt, daß dieses Vorstellen von Einheit ständig allem Bilden von Einheiten als unwandelbares Eines und Selbiges zugehört. Dieses „stehende und bleibende" Selbst aber ist das Ich der transzendentalen Apperzeption. Wie zu aller empirischen Anschauung die Zeit gehört, so auch zu derselben Anschauung als einem Begegnenlassen des Seienden in seiner eigenständigen Ordnung das vorgängige Bilden der Affinität in der transzendentalen Einbildungskraft. Zu dieser aber „muß die reine Apperzeption hinzukommen", wenn das Hinnehmen von einer reinen Zuwendung, d. h. einem Gegenstehenlassen von ... soll getragen sein können[1]).

Nun hat aber der erste Weg gezeigt, daß die transzendentale Apperzeption, die durch die wesentliche Vermittlung der reinen Einbildungskraft zur reinen Anschauung hinzukommen muß, selbst nicht eigenständig und isoliert vorhanden ist und demnach auch nicht nur zur reinen Einbildungskraft sich hinzugesellt, weil diese sie beiläufig benötigt. Vielmehr muß eben diese transzendentale Apperzeption ihrerseits als Vorstellen von Einheit eine im Einigen sich bildende Einheit vor sich liegen haben. Und so drängt auch auf dem zweiten Wege alles dahin, die transzendentale Einbildungskraft als Mittlerin hervortreten zu lassen. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung"[2]).

Die Dreiheit von reiner Anschauung, reiner Einbildungskraft und reiner Apperzeption ist jetzt kein Nebeneinander von Vermögen mehr. Die transzendentale Deduktion hat durch die Ent-

[1]) A 124.

[2]) A 124. – Die von Erdmann und Riehl vorgeschlagene Streichung des „und" nimmt der sprachlich vielleicht harten Darstellung gerade den entscheidenden Sinn, wonach die transzendentale Einbildungskraft einmal die reine Anschauung in sich selbst und diese mit der reinen Apperzeption einigt.

Digitized by Google

hüllung des vermittelnden Bildens der reinen Synthesis die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis dargetan. Diese bildet das reine Gegenstehenlassen von . . ., und als dieses Bilden macht sie so etwas wie einen Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt erst offenbar. Und weil die reine Erkenntnis in dieser Weise den für ein endliches Wesen notwendigen Spielraum erst aufbricht, in dem „alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfindet“[1]), muß sie die ontologische heißen.

Da nun aber die Endlichkeit durch den Verstand ausgezeichnet ist, spielt dieser in der Deduktion eine besondere Rolle. Aber gerade auf dem Hin- und Hergang der zwei Wege gibt er seinen Vorrang auf und bekundet sich selbst durch dieses Aufgeben in seinem Wesen, das darin liegt, in der auf die Zeit bezogenen reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft gründen zu müssen.

§ 18. Die äußere Form der transzendentalen Deduktion

Was ist die Veranlassung dafür, daß die transzendentale Deduktion als ein „vor Augen legen“ der Transzendenz die Form einer „quaestio juris“ annimmt? Worin besteht das Recht, und wo liegen die Grenzen dieser „juristischen“ Fragestellung, die freilich nur in der ersten Einführung der transzendentalen Deduktion, nicht aber in der Durchführung sich aufdrängt?

Kant gebraucht „Deduktion“ nicht in der philosophischen Bedeutung von deductio im Unterschied von intuitus[2]), sondern so wie die „Rechtslehrer“ den Ausdruck verstehen. Bei einem Rechtshandel werden „Befugnisse“ geltend gemacht, bzw. „Anmaßungen“ zurückgewiesen. Hierzu ist ein Doppeltes notwendig: einmal die Feststellung des Tatbestandes und des Streitobjektes (quid facti), sodann aber die Aufweisung dessen, was als begründete Befugnis

[1]) A 110 (v. Vf. gesp.).

[2]) Descartes, Regulae ad directionem ingenii. Opera (ed. Adam et Tannery), tom. X, p. 368sqq.

Digitized by Google

zu Recht besteht (quid juris). Die Aufweisung der rechtlichen Möglichkeit einer Befugnis nennen die Juristen „Deduktion".

Warum bringt nun Kant das Problem der Möglichkeit der Metaphysik in die Form der Aufgabe einer solchen juristischen Deduktion? Liegt dem Problem der inneren Möglichkeit der Ontologie ein „Rechtshandel" zugrunde?

Es wurde gezeigt[1]), wie die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysica generalis (Ontologie) für Kant aus der Frage nach der Möglichkeit der überlieferten Metaphysica specialis entspringt. Diese will rational (aus bloßen Begriffen) das übersinnliche Seiende erkennen. In den reinen Begriffen (Kategorien) liegt die Anmaßung einer a priori ontischen Erkenntnis. Haben sie ein Recht zu dieser Befugnis oder nicht?

Die Auseinandersetzung mit der überlieferten Metaphysik „in ihrem Endzweck" bezüglich ihrer eigenen Möglichkeit wird zu einem Rechtshandel. Der reinen Vernunft muß „der Prozeß gemacht", die „Zeugen" müssen verhört werden. Kant spricht von einem „Gerichtshof"[2]). Der im Problem der ontologischen Erkenntnis liegende Rechtshandel erfordert die Deduktion, d. h. die Aufweisung der Möglichkeit der apriorischen Beziehbarkeit der reinen Begriffe auf Gegenstände. Weil die Befugnis zum Gebrauch dieser nicht aus der Erfahrung stammenden Begriffe nie durch Berufung auf ihren faktischen Gebrauch zu erweisen ist, bedürfen diese reinen Begriffe „jederzeit der Deduktion"[3]).

Die Befugnis der Kategorien muß durch die Aufhellung ihres Wesens entschieden werden. Als reine Vorstellungen von Einheiten in einem endlichen Vorstellen sind sie wesenhaft auf die reine Synthesis und damit auf die reine Anschauung angewiesen. Anders gesprochen: die Lösung der Aufgabe, die lediglich als

---

[1]) Vgl. oben § 2, S. 9ff.
[2]) A 669, B 697; A 703, B 731.
[3]) A 85, B 117.

Digitized by Google

quaestio juris formuliert ist, besteht in der Enthüllung des Wesens der Kategorien: sie sind nicht Notionen, sondern reine, durch die reine Einbildungskraft wesenhaft auf die Zeit bezogene Begriffe. Sofern sie aber dieses Wesens sind, machen sie gerade die Transzendenz aus. Sie bilden mit das Gegenstehenlassen von .... Deshalb sind sie im vorhinein Bestimmungen der Gegenstände, d. h. des Seienden, sofern es einem endlichen Wesen begegnet.

Durch die analytische Aufhellung des Wesens der Kategorien als wesensnotwendiger Bausteine, bzw. Fugen der Transzendenz ist ihre „objektive Realität" erwiesen. Um jedoch das Problem der objektiven Realität der Kategorien als Transzendenzproblem zu verstehen, ist es unumgänglich, den Kantischen Titel „Realität" nicht in der Bedeutung der heutigen „Erkenntnistheorie" zu nehmen, wonach „Realität" soviel besagt wie „Wirklichkeit", was Kant mit „Dasein" oder „Existenz" bezeichnet. „Realitas" heißt vielmehr, wie Kant selbst treffend übersetzt, „Sachheit" und meint den Wasgehalt des Seienden, der durch die essentia umschrieben wird. Unter dem Titel der objektiven Realität der Kategorien steht zur Frage: inwiefern kann der in den reinen Begriffen vorgestellte Sachgehalt (Realität) eine Bestimmung dessen sein, was der endlichen Erkenntnis entgegensteht, d. h. des Seienden als eines Gegenstandes (Objektes)? Die Kategorien sind objektiv real, sofern sie zur ontologischen Erkenntnis gehören, die die Transzendenz des endlichen Wesens, d. h. das Gegenstehenlassen von .... „bildet".

Nun ist leicht zu sehen: interpretiert man den Ausdruck „objektive Realität" nicht aus dem Wesen der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft, als welche die Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis bildet, sondern hält man sich, und zwar primär und ausschließlich, an den Ausdruck, den Kant im Hinblick auf die äußere, einführende Formulierung der transzendentalen Deduktion als einer juristischen Fragestellung gebraucht, an den Titel „objektive Gültigkeit", und faßt man Gültigkeit dann noch, entgegen dem Sinn des Kantischen Problems, als

Digitized by Google

logische Geltung des Urteils — dann wird das entscheidende Problem völlig aus dem Auge gerückt.

Das Problem des „Ursprungs und der Wahrheit“ [1]) der Kategorien ist aber die Frage nach der möglichen Offenbarkeit des Seins von Seiendem in der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Soll diese Frage aber konkret begriffen und als Problem ergriffen werden, dann darf die quaestio juris nicht als solche der Geltung gefaßt werden, sondern die quaestio juris ist nur die Formel für die Aufgabe einer Analytik der Transzendenz, d. h. einer reinen Phänomenologie der Subjektivität des Subjektes, und zwar als eines endlichen.

Wenn aber so gerade durch die transzendentale Deduktion das grundsätzliche Problem gelöst ist, zu dem die überkommene Metaphysica specialis den Anlaß gab, kommt dann die Grundlegung nicht schon mit dem jetzt erörterten Stadium überhaupt an ihr Ziel? Und bestätigt das Gesagte nicht zugleich das Recht des bisherigen Brauches, bei der Interpretation der Kritik d. r. V. die transzendentale Deduktion als die zentrale Erörterung innerhalb des positiven Teils der Elementarlehre anzusehen? Wozu noch ein weiteres Stadium der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis? Was fordert einen noch ursprünglicheren Rückgang in den Grund der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis?

Das vierte Stadium der Grundlegung

Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis

Die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zeigt sich aus der spezifischen Ganzheit der Transzendenzverfassung. Deren zusammenhaltende Mitte ist die reine Einbildungskraft. Kant findet dieses Ergebnis der Grundlegung nicht nur „befremdlich“,

[1]) A 128.

Digitized by Google

sondern er betont mehrfach die Dunkelheit, in die alle Erörterungen der transzendentalen Deduktion hineindrängen müssen. Zugleich strebt freilich die Grundlegung der ontologischen Erkenntnis — über eine bloße Kennzeichnung der Transzendenz hinaus — dahin, sie so aufzuhellen, daß sie als systematisches Ganzes einer Darstellung der Transzendenz (Transzendentalphilosophie = Ontologie) ausgebildet werden kann.

Nun hat die transzendentale Deduktion zwar gerade das Ganze der ontologischen Erkenntnis in seiner Einheit zum Problem gemacht. Dabei stand, bei der zentralen Bedeutung der Endlichkeit und der Herrschaft der logischen (rationalen) Fragestellung in der Metaphysik, der Verstand im Vordergrund, d. h. sein Verhältnis zur einheitbildenden Mitte, zur reinen Einbildungskraft.

Wenn jedoch alle Erkenntnis primär Anschauung ist, und endliche Anschauung den Charakter des Hinnehmens hat, dann muß für eine vollgültige Erhellung der Transzendenz ebenso ausdrücklich der Bezug der transzendentalen Einbildungskraft zur reinen Anschauung und damit der Bezug des reinen Verstandes zu dieser erörtert werden. Eine solche Aufgabe führt aber dazu, die transzendentale Einbildungskraft in ihrer einigenden Funktion und damit das Sich-bilden der Transzendenz und ihres Horizontes in seinem innersten Geschehen vorzuführen. Die Freilegung des Wesensgrundes der ontologischen Erkenntnis als endlicher reiner Anschauung unternimmt Kant in dem an die transzendentale Deduktion sich anschließenden Abschnitt, der überschrieben ist „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“[1]).

Schon allein dieser Hinweis auf die systematische Stellung des Schematismuskapitels innerhalb der Ordnung der Grundlegungsstadien verrät, daß diese 11 Seiten der Kritik d. r. V. das

[1]) A 137–148, B 176–187.

Digitized by Google

Kernstück des ganzen umfangreichen Werkes ausmachen müssen. Freilich kann diese zentrale Bedeutung der Schematismuslehre Kants erst auf Grund der inhaltlichen Interpretation recht in die Augen springen. Diese hat sich an die Grundfrage nach der Transzendenz des endlichen Wesens zu halten.

Kant führt nun zunächst das Problem wieder in einer mehr äußeren Form ein, am Leitfaden der Frage nach der möglichen Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien. Die Rechtfertigung dieser Fragestellung soll, entsprechend der Behandlung der „quaestio juris", einer Herausarbeitung der inneren Dynamik des Schematismusproblems erst nachfolgen.

§ 19. Transzendenz und Versinnlichung

Ein endliches Wesen muß das Seiende, gerade wenn dieses als ein schon Vorhandenes offenbar sein soll, hinnehmen können. Hinnahme verlangt aber zu ihrer Ermöglichung so etwas wie Zuwendung, und zwar keine beliebige, sondern eine solche, die vorgängig das Begegnen von Seiendem ermöglicht. Damit aber das Seiende sich als solches anbieten kann, muß der Horizont seines möglichen Begegnens selbst Angebotcharakter haben. Die Zuwendung muß in sich ein vorbildendes Sich-vorhalten von Angebothaftem überhaupt sein.

Damit aber der Horizont des Gegenstehenlassens als solcher fungieren kann, bedarf dieser Angebotcharakter einer Vernehmbarkeit. Vernehmlich heißt: unmittelbar in der Anschauung hinnehmbar. Der Horizont muß sich daher als vernehmliches Angebot vorgängig und ständig als reiner Anblick darbieten. Hieraus ergibt sich, daß das Gegenstehenlassen des endlichen Verstandes die Gegenständlichkeit als solche anschaulich anbieten muß, d. h. daß der reine Verstand in einer ihn führenden und tragenden reinen Anschauung gründen muß.

Was gehört nun aber zu diesem Vernehmbarmachen des Horizontes der vorgängigen Zuwendung? Das sich zuwendende, endliche

Digitized by Google

Wesen muß sich selbst den Horizont anschaulich machen können, d. h. von sich aus den Anblick des Angebotes „bilden". Wenn aber nun, wie die transzendentale Deduktion zeigte, reine Anschauung (Zeit) in wesenhaftem Bezug zur reinen Synthesis steht, dann vollzieht die reine Einbildungskraft das Bilden des Horizontanblickes. Sie „bildet" aber dann nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes, indem sie ihn als freie Zuwendung „schafft", sondern sie ist als in diesem Sinne bildende noch in einer zweiten Bedeutung „bildend", nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein „Bild" verschafft.

Der Ausdruck „Bild" ist hier in dem ursprünglichen Sinne zu nehmen, gemäß dem wir sagen, die Landschaft bietet ein schönes „Bild" (Anblick), oder die Versammlung bot ein trauriges „Bild" (Anblick). Und Kant sagt auch schon auf dem zweiten Wege der Deduktion, der von dem inneren Zusammenhang der Zeit mit der reinen Einbildungskraft ausgeht, von der Einbildungskraft („Imagination"), sie „soll . . . in ein Bild bringen" [1]).

Erst im Geschehen dieses gedoppelten Bildens (des Anblickverschaffens) wird der Grund der Möglichkeit der Transzendenz sichtbar und der notwendige Anblickcharakter ihres vorgängig gegenstehenden und anbietenden Wesens verständlich. Nun ist aber die Transzendenz gleichsam die Endlichkeit selbst. Wenn sie im Gegenstehenlassen den darin sich bildenden Horizont anschaulich machen soll, endliche Anschauung aber Sinnlichkeit heißt, dann kann das Anblickbieten nur ein Sinnlichmachen des Horizontes sein. Der Transzendenzhorizont kann sich nur in einer Versinnlichung bilden.

Das Gegenstehenlassen ist, vom reinen Verstand her gesehen, ein Vorstellen von Einheiten als solchen, die alle Einigung regeln (reine Begriffe). Die Transzendenz bildet sich demnach in der Versinnlichung der reinen Begriffe. Und da sie ein

[1]) A 120.

Digitized by Google

vorgängiges Sichzuwenden ist, muß diese Versinnlichung gleichfalls eine reine sein.

Die reine Versinnlichung geschieht als ein „Schematismus". Die reine Einbildungskraft gibt Schema-bildend im vorhinein den Anblick („Bild") des Horizontes der Transzendenz. Daß jedoch der Hinweis auf eine solche Versinnlichung nicht genügt, abgesehen davon, daß sie faktisch gar nicht aufgewiesen werden kann, wenn nicht zuvor ihr Wesen bekannt ist, läßt sich schon aus der Idee einer reinen Versinnlichung entnehmen.

Sinnlichkeit heißt für Kant endliche Anschauung. Reine Sinnlichkeit soll ein solches Anschauen sein, das das Anschaubare im vorhinein — vor allem empirischen Empfangen — hinnimmt. Nun kann aber endliche Anschauung im Anschauen gerade nicht ein anschaubares Seiendes herstellen. Reine Versinnlichung muß daher das Hinnehmen von etwas sein, was sich im Hinnehmen selbst zwar allererst bildet, also eines Anblickes, der aber gleichwohl nicht das Seiende darbietet.

Welchen Charakter hat demnach das Anschaubare der reinen Sinnlichkeit? Kann es denjenigen eines „Bildes" haben? Was heißt Bild? Wie ist der in der reinen Einbildungskraft sich „bildende" Anblick, das reine Schema, vom Bilde unterschieden? In welchem Sinne kann am Ende auch noch das Schema ein „Bild" genannt werden? Ohne vorausgehende Interpretation dieser Phänomene der Versinnlichung bleibt der Schematismus als der Grund der Transzendenz in völliges Dunkel gehüllt.

§ 20. Bild und Schema

Versinnlichung heißt allgemein die Weise, in der ein endliches Wesen sich etwas anschaulich machen, d. h. von etwas sich einen Anblick (Bild) verschaffen kann. Je nachdem, was und wie etwas in den Blick kommt, bedeuten Anblick oder Bild etwas Verschiedenes.

Bild kann zunächst heißen: der Anblick eines bestimmten Seienden, sofern es als Vorhandenes offenbar ist. Es bietet den

Digitized by Google

Anblick. In der Ableitung von dieser Bedeutung kann Bild weiterhin heißen: abbildender Anblick eines Vorhandenen (Abbild), bzw. nachbildender Anblick eines nicht mehr Vorhandenen, oder aber vorbildender Anblick eines erst herzustellenden Seienden.

Sodann kann aber „Bild" die ganz weite Bedeutung von Anblick überhaupt haben, wobei nicht gesagt wird, ob in diesem Anblick ein Seiendes oder ein Nicht-seiendes anschaubar wird.

Kant gebraucht nun in der Tat den Ausdruck „Bild" in den drei Bedeutungen: unmittelbarer Anblick eines Seienden, vorhandener abbildender Anblick eines Seienden und Anblick von etwas überhaupt. Dabei werden diese Bedeutungen des Ausdruckes „Bild" nicht besonders gegeneinander abgehoben, ja es ist sogar fraglich, ob die aufgezählten Bedeutungen und Weisen des Bildseins ausreichen, um das aufzuhellen, was Kant unter dem Titel Schematismus erörtert.

Die nächstbekannte Weise des Anblickverschaffens (Bild-gebens) ist das empirische Anschauen dessen, was sich zeigt. Das Sichzeigende hat hier immer den Charakter des unmittelbar gesehenen Einzelnen („Dies-da"), was freilich nicht ausschließt, daß eine Mannigfaltigkeit solcher, und zwar als ein reicheres „Dies-da" angeschaut wird, z. B. dieses einzelne Ganze dieser Landschaft. Sie wird ein Anblick (Bild), species, genannt, gleich als blicke sie uns an. Das Bild ist daher immer ein anschaubares Dies-da. Und deshalb bleibt jedes Ab-bild, z. B. eine Photographie, nur eine Abschreibung dessen, was sich unmittelbar als „Bild" zeigt.

Der Ausdruck Bild wird nun ebenso häufig in diesem zweiten Sinne von Abbild gebraucht. Dieses Ding da, diese vorhandene Photographie, bietet als dieses Ding unmittelbar einen Anblick, es ist Bild in dem ersten und weiten Sinne. Aber indem es sich zeigt, will es gerade das von ihm Abgebildete zeigen. Sich ein „Bild" in diesem zweiten Sinne verschaffen, heißt jetzt nicht mehr, ein Seiendes nur unmittelbar anschauen, sondern z. B. eine Photographie sich kaufen, bzw. herstellen.

Digitized by Google

Von einem solchen Abbild wiederum, z. B. einer Totenmaske, läßt sich ein Nachbild (Photographie) herstellen. Das Nachbild kann nun direkt das Abbild nachbilden und so das „Bild" (den unmittelbaren Anblick) des Toten selbst zeigen. Die Photographie der Totenmaske ist als Nachbild eines Abbildes selbst ein Bild, aber dies nur deshalb, weil sie das „Bild" des Toten gibt. ihn zeigt, wie er aussieht, bzw. aussah. Versinnlichung heißt nach den bisher umgrenzten Bedeutungen des Ausdruckes „Bild" einmal: die Weise des unmittelbaren empirischen Anschauens, sodann: die Weise der unmittelbaren Abbildbetrachtung, in der sich der Anblick eines Seienden darbietet.

Die Photographie kann nun aber auch zeigen, wie so etwas wie eine Totenmaske überhaupt aussieht. Die Totenmaske wiederum kann zeigen, wie überhaupt so etwas wie das Gesicht eines toten Menschen aussieht. Aber das kann auch ein einzelner Toter selbst zeigen. Und so kann auch die Maske selbst zeigen, wie eine Totenmaske überhaupt aussieht, imgleichen die Photographie nicht nur das Photographierte, sondern wie eine Photographie überhaupt aussieht.

Was zeigen aber jetzt die „Anblicke" (Bilder im weitesten Sinne) dieses Toten, dieser Maske, dieser Photographie usf.? Welches „Aussehen" (εἶδος, ἰδέα) geben sie jetzt? Was versinnlichen sie jetzt? Sie zeigen, wie etwas „im allgemeinen" aussieht, in dem Einen, was für viele gilt. Diese Einheit für mehrere aber ist das, was die Vorstellung in der Weise des Begriffes vorstellt. Diese Anblicke sollen jetzt der Versinnlichung von Begriffen dienen.

Und diese Versinnlichung kann jetzt nicht mehr heißen: von einem Begriff sich einen unmittelbaren Anblick, Anschauung, verschaffen; denn der Begriff läßt sich als das vorgestellte Allgemeine nicht in einer repraesentatio singularis, was die Anschauung doch ist, vorstellen. Eben deshalb ist aber der Begriff auch wesensmäßig nicht abbildbar.

Digitized by Google

Was heißt nun überhaupt Versinnlichung eines Begriffes? Was gehört dazu? Wie ist bei diesem Anschaulichmachen der Anblick des je empirisch zugänglichen Vorhandenen oder Vergegenwärtigten, bzw. der seiner möglichen Abbilder, beteiligt?

Wir sagen: dieses wahrgenommene Haus z. B. zeigt, wie ein Haus überhaupt aussieht, mithin das, was wir im Begriff Haus vorstellen. In welcher Weise zeigt dieser Hausanblick das Wie des Aussehens eines Hauses überhaupt? Das Haus selbst bietet zwar diesen bestimmten Anblick. Allein, in diesen sind wir nicht versunken, um zu erfahren, wie gerade dieses Haus aussieht. Vielmehr zeigt sich dieses Haus eben als solches, das, um ein Haus zu sein, nicht notwendig so aussehen muß, wie es aussieht. Es zeigt uns „nur" das So-wie ... ein Haus aussehen kann.

Dieses Wie des empirischen Aussehenkönnens ist es, was wir angesichts dieses bestimmten Hauses vorstellen. Ein Haus könnte so aussehen. Dieses gerade vorhandene Haus hat sich mit seinem Aussehen innerhalb des Umkreises von Möglichkeiten des Aussehens für eine bestimmte entschieden. Aber das Resultat dieser Entscheidung interessiert uns ebensowenig wie das derjenigen Entscheidungen, die durch das faktische Aussehen anderer Häuser gefallen sind. Worauf wir es abgesehen haben, ist der Umkreis des möglichen Aussehens als solcher, genauer das, was diesen Kreis zieht, dasjenige, was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß, um als ein Haus den entsprechenden Anblick bieten zu können. Diese Vorzeichnung der Regel ist kein Verzeichnis im Sinne der bloßen Aufzählung der „Merkmale", die an einem Haus vorfindlich sind, sondern ein „Auszeichnen" des Ganzen dessen, was mit dergleichen wie „Haus" gemeint ist.

Aber dieses Gemeinte ist nun überhaupt nur so meinbar, daß es als das vorgestellt wird, was das mögliche Hineingehören dieses Zusammenhanges in einen empirischen Anblick regelt. Nur im

Digitized by Google

Vorstellen der Weise, in der die Regel das Hineinzeichnen in einen möglichen Anblick regelt, kann überhaupt die Einheit des Begriffes als einigende, vielgültige, vorgestellt werden. Wenn der Begriff überhaupt das ist, was zur Regel dient, dann heißt begriffliches Vorstellen das Vorgeben der Regel einer möglichen Anblickbeschaffung in der Weise ihrer Regelung. Solches Vorstellen ist dann struktural notwendig auf einen möglichen Anblick bezogen und daher in sich eine eigene Art der Versinnlichung.

Sie gibt keinen unmittelbaren anschaulichen Anblick des Begriffes. Und was an ihr an unmittelbarem Anblick notwendig mit vorkommt, ist nicht eigens thematisch gemeint, sondern als mögliches Darstellbares der Darstellung, deren Regelungsweise vorgestellt wird. So kommt im empirischen Anblick gerade die Regel in der Weise ihrer Regelung zum Vorschein.

Aber diese Versinnlichung gibt nicht nur keinen unmittelbaren Anblick des Begriffes als Einheit, sondern diese ist selbst auch gar nicht als ein freischwebender Vorstellungsgehalt thematisch gemeint. Die begriffliche Einheit ist, was sie als einigende sein kann und soll, nur als die regelnde. Die Einheit wird nicht erfaßt, sondern sie steht nur dann gerade als wesenhaft die Regelung bestimmende im Blick, wenn von ihr weggesehen wird auf ihr Bestimmen der Regel. Dieses Von-ihr-wegsehen verliert sie nicht überhaupt aus dem Blick, sondern hat so gerade die Einheit als regelnde im Vorblick.

Das Vorstellen des Verfahrens der Regelung als eines solchen ist das eigentlich begriffliche Vorstellen. Was bisher so genannt wurde, das Vorstellen von vielgültiger Einheit, war nur ein abgelöstes Element des Begriffes, das gerade hinsichtlich seiner Funktion als Regel der aufgezeigten spezifischen Versinnlichung verdeckt blieb.

Wenn aber in der Versinnlichung weder der empirische Anblick noch der isolierte Begriff thematisch vorgestellt werden,

Digitized by Google

sondern das „Verzeichnis" der Regel der Bildbeschaffung, dann bedarf auch dieses noch der näheren Charakteristik. Die Regel wird vorgestellt im Wie ihres Regelns, d. h. in dem, wie sie sich, die Darstellung regelnd, in den darstellenden Anblick hineindiktiert. Das Vorstellen des Wie der Regelung ist das freie, an bestimmtes Vorhandenes ungebundene „Bilden" einer Versinnlichung als Bildbeschaffung in dem gekennzeichneten Sinne.

Solche Versinnlichung geschieht primär in der Einbildungskraft. „Diese Vorstellung nun, von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe"[1]). Die Schemabildung in ihrem Vollzug, als Weise der Versinnlichung der Begriffe, heißt Schematismus. Das Schema ist zwar vom Bilde zu unterscheiden, aber gleichwohl auf so etwas wie Bild bezogen, d. h. der Bildcharakter gehört notwendig zum Schema. Er hat sein eigenes Wesen. Er ist weder nur ein schlichter Anblick („Bild" in der ersten Bedeutung) noch ein Abbild („Bild" in der zweiten Bedeutung). Er sei daher das Schema-Bild genannt.

§ 21. Schema und Schema-Bild

Die nähere Charakteristik des Schema-Bildes wird sein Verhältnis zum Schema verdeutlichen und damit zugleich die Art der Beziehung des Begriffes zum Bild. Schemabildung ist die Versinnlichung von Begriffen. Wie verhält sich der Anblick des unmittelbar vorgestellten Seienden zu dem, was im Begriffe von ihm vorgestellt wird? In welchem Sinne ist dieser Anblick ein „Bild" des Begriffes? Diese Frage soll an zwei Arten von Begriffen, dem empirisch sinnlichen (Begriff eines Hundes) und dem rein sinnlichen, mathematischen (Begriff eines Triangels, bzw. einer Zahl) erörtert werden.

---

[1]) A 140, B 179 f.

Digitized by Google

Kant betont, daß ein „Gegenstand der Erfahrung", d. h. der uns zugängliche Anblick eines vorhandenen Dinges, „oder ein Bild desselben", d. h. ein vorhandenes Ab- oder Nachbild des Seienden, niemals den empirischen Begriff desselben „erreiche"[1]). Dieses Nichterreichen heißt zunächst: „nicht adaequat" darstellen. Das darf jedoch keineswegs in dem Sinne gedeutet werden: kein adaequates Abbild des Begriffes sein können. Ein empirischer Anblick des Seienden kann ja mit Bezug auf den Begriff desselben überhaupt keine Abbildfunktion haben. Diese Unangemessenheit gehört vielmehr gerade zum Schema-Bild, das in einem echten Sinne Bild des Begriffes ist. Man könnte sogar eher sagen, der empirische Anblick enthalte gerade alles, was auch der Begriff enthält, wenn nicht sogar mehr. Aber er enthält es nicht so, wie der Begriff es vorstellt, als Eines, das für viele gilt. Der Gehalt des empirischen Anblickes gibt sich vielmehr als je einer von beliebig vielen, d. h. als vereinzelt auf je diesen, der als solcher thematisch vorgestellt wird. Das Einzelne hat die Beliebigkeit verabschiedet, ist jedoch dadurch ein mögliches Beispiel für das Eine, das die vielgültige Beliebigkeit als solche regelt. In dieser Regelung hat aber das Allgemeine seine spezifisch gegliederte Bestimmtheit und ist keineswegs gegenüber dem je Vereinzelten ein unbestimmt verschwimmendes „Alles und Jedes".

Das Vorstellen der Regel ist das Schema. Als solches bleibt es notwendig auf mögliche Schema-Bilder, von denen keines Einzigkeit beanspruchen kann, bezogen. „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein"[2]). Daß der empirische Anblick seinen empirischen Begriff nicht erreicht, drückt

[1]) A 141; B 180.
[2]) a. a. O.

Digitized by Google

das positive Strukturverhältnis des Schema-Bildes zum Schema aus, wonach es eine mögliche Darstellung der im Schema vorgestellten Darstellungsregel ist. Das besagt zugleich: der Begriff ist über die Vorstellung dieser so regelnden Einheit der Regel hinaus nichts. Was die Logik Begriff nennt, gründet im Schema. Der Begriff „bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema“[1]).

Kant sagt vom empirischen Gegenstand, daß er „noch viel weniger“ seinen Begriff erreiche, als das „Bild“ des reinen sinnlichen Begriffes diesen. Sind deshalb etwa die Schema-Bilder der mathematischen Begriffe eher ihrem Begriffe adaequat? Auch hier ist offenbar nicht an eine Angleichung im Sinne einer Abbildung zu denken. Das Schema-Bild der mathematischen Konstruktion gilt gleichviel, ob es empirisch exakt oder roh gezeichnet wird[2]).

Kant denkt offenbar daran, daß ein mathematisches Schema-Bild, z. B. ein gezeichnetes Dreieck, notwendig entweder spitz-, recht- oder stumpfwinklig sein muß. Damit ist aber die Beliebigkeit schon erschöpft, während sie bei der Darstellung des Hauses größer ist. Andererseits aber hat der Umkreis der Darstellbarkeit je eines spitzwinkligen oder rechtwinkligen Dreiecks eine größere Weite. Dieses Schema-Bild kommt daher mit seiner Einschränkung mehr in die Nähe der Einheit des Begriffes, mit dieser größeren Weite mehr in die Nähe der Allgemeinheit dieser Einheit. Aber wie immer, das Bild hat doch das Angesicht eines Einzelnen, während das Schema die Einheit der allgemeinen Regel vielfältig möglicher Darstellungen „zur Absicht“ hat.

Hieraus wird erst das Wesentliche des Schema-Bildes deutlich: es hat seinen Anblickcharakter nicht nur und zuerst aus seinem gerade erblickbaren Bildgehalt, sondern daraus, daß es und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält. Nur wenn der Ausdruck

[1]) a. a. O.
[2]) Über eine Entdeckung, a. a. O. S. 8, Anm.

Digitized by Google

Bild in diesem Sinne des Schema-Bildes verstanden wird, lassen sich fünf hintereinandergesetzte Punkte ..... „ein Bild der Zahl fünf" nennen[1]). Die Zahl selbst sieht nie so aus wie die fünf Punkte, aber auch nicht etwa so wie die Zeichen 5 oder V. Zwar sind diese wieder in einer anderen Weise Anblicke der betreffenden Zahl. Das in den Raum gezeichnete Gebilde 5 hat überhaupt mit der Zahl nichts gemein, während der Anblick der fünf Punkte ..... doch durch die Zahl fünf abzählbar ist. Freilich zeigt diese Punktreihe die Zahl nicht deshalb, weil sie übersehbar ist und wir ihr scheinbar die Zahl entnehmen können, sondern weil sie sich mit der Vorstellung der Regel der möglichen Darstellbarkeit dieser Zahl deckt.

Aber wiederum fassen wir die Zahl nicht erst auf Grund dieser Deckung, sondern wir haben jede Zahl schon in der „Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen"[2]). Im Vorstellen der Darstellungsregel bildet sich schon die Bildmöglichkeit. Diese, nicht der isolierte Anblick einer Punktmannigfaltigkeit, ist bereits der echte, struktural zum Schema gehörige Anblick, das Schema-Bild. Anschauliche Übersehbarkeit oder Nichtübersehbarkeit einer wirklichen gezeichneten bzw. nur vorgestellten Punktreihe bleiben für das „Sehen" des Schema-Bildes belanglos. Daher sind auch die mathematischen Begriffe nie auf die schlicht erblickbaren Bilder, sondern auf die Schemata gegründet. „In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder (unmittelbare Anblicke) der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde"[3]).

Die Analyse des Bildcharakters des Schema-Bildes der empirischen und reinen sinnlichen Begriffe ergibt schon: die Versinnlichung von Begriffen ist ein ganz eigenes Beschaffen eigentümlicher Bilder. Die schemabildende Versinnlichung im Schematis-

[1]) A 140, B 179.
[2]) A 140, B 179.
[3]) A 140f., B 180.

Digitized by Google

mus läßt sich weder nach Analogie der gewöhnlichen „bildlichen Darstellung" fassen, noch gar auf diese sich zurückführen. Das letztere ist so wenig möglich, daß sogar umgekehrt die Versinnlichung im erst beschriebenen Sinne — das unmittelbare empirische Anblicken der Dinge und die Herstellung von vorhandenen Abbildern derselben — nur auf dem Grunde der möglichen Versinnlichung von Begriffen in der Weise des Schematismus möglich ist.

Alles begriffliche Vorstellen ist seinem Wesen nach Schematismus. Alles endliche Erkennen ist aber als denkendes Anschauen notwendig begrifflich. Und so liegt denn schon in der unmittelbaren Wahrnehmung eines Vorhandenen, z. B. dieses Hauses, notwendig der schematisierende Vorblick auf so etwas wie Haus überhaupt, aus welcher Vor-stellung her allein das Begegnende sich als Haus zeigen, den Anblick „vorhandenes Haus" darbieten kann. So geschieht der Schematismus notwendig auf dem Grunde unseres Erkennens als eines endlichen. Daher muß Kant sagen: „Dieser Schematismus ... ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele ..."[1]. Wenn aber der Schematismus zum Wesen der endlichen Erkenntnis gehört und die Endlichkeit in der Transzendenz zentriert, dann wird das Geschehen der Transzendenz in seinem Innersten ein Schematismus sein müssen. Kant stößt daher notwendig auf einen „transzendentalen Schematismus", wenn anders er den Grund der inneren Möglichkeit der Transzendenz ans Licht heben will.

§ 22. Der transzendentale Schematismus

Durch die allgemeine Charakteristik des Schematismus als einer eigenen Art von Versinnlichung hat sich ergeben: der Schematismus gehört notwendig zur Transzendenz. Andererseits hat die Charakteristik der vollen Struktur der ontologischen Erkenntnis, die notwendig Anschauung ist, zu der Einsicht geführt: zur

[1]) A 141, B 180.

Digitized by Google

Transzendenz gehört notwendig Versinnlichung, und zwar eine reine. Behauptet wurde, diese reine Versinnlichung geschehe als ein Schematismus. Diese Behauptung gilt es jetzt durch den Nachweis zu begründen, daß die notwendige reine Versinnlichung des reinen Verstandes und seiner Begriffe (Notionen) sich in einem transzendentalen Schematismus vollzieht. Was dieser selbst sei, klärt sich mit der Enthüllung dieses Geschehens auf.

Die Schema-bildende Versinnlichung hat zur Absicht, dem Begriff ein Bild zu verschaffen. Das in ihm Gemeinte hat so einen geregelten Bezug zu einer Erblickbarkeit. In solcher Anschaulichkeit wird das begrifflich Gemeinte allererst vernehmbar. Das Schema bringt sich, d. h. den Begriff, in ein Bild. Die reinen Verstandesbegriffe, die im reinen „ich denke" gedacht werden, bedürfen einer wesenhaft reinen Erblickbarkeit, wenn anders das, was im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht, als ein Dawider soll vernehmlich sein können. Die reinen Begriffe müssen in reinen Schemata gründen, die ihnen ein Bild verschaffen.

Nun sagt aber Kant ausdrücklich: „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffes etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann . . . . . ." [1]). Wenn es aber zum Wesen eines Schemas gehört, sich in ein Bild zu bringen, dann kann der Ausdruck „Bild" im angeführten Satz nur eine bestimmte Art von Bildern meinen und ausschließen. Von vornherein kann es sich nur um Schema-Bilder handeln. Dann bedeutet die Ablehnung einer möglichen Verbildlichung des Schemas der Notionen zunächst lediglich dieses: der darstellbare Anblick, dessen Darstellungsregel im Schema der Notion vorgestellt wird, kann nie aus dem Umkreis des empirisch Anschaulichen genommen werden. Heißt Bild so viel wie empirischer Anblick im weitesten Sinne, dann läßt sich das Schema der Notion offenbar „in gar kein Bild" bringen. Allein auch die Anblicke,

[1]) A 142, B 181.

Digitized by Google

die die mathematische Konstruktion der Begriffe verzeichnet, sind als Bilder von „Größen" auf einen bestimmten Bezirk des Gegenständlichen eingeschränkt. Auch in ein solches Bild können die Notionen als Urbegriffe nicht gebracht werden, sofern sie diejenigen Regeln vorstellen, in denen sich Gegenständlichkeit überhaupt als vorgängiger Horizont des möglichen Begegnens aller Gegenstände bildet. „Bild" meint demnach in dem genannten Satze die Arten von Schema-Bildern, die den Schemata der empirischen und mathematischen Begriffe zugehören. In gar keines solcher Bilder ist das Schema der reinen Verstandesbegriffe zu bringen.

Nun ergab die Aufhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis in der transzendentalen Deduktion: die reinen Begriffe sind durch die Vermittlung der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft wesenhaft auf die reine Anschauung (Zeit) bezogen und umgekehrt. Allein bisher wurde nur die Wesensnotwendigkeit der Beziehung zwischen Notion und Zeit erörtert. Dagegen ist die innerste Struktur dieser Beziehung als der innersten Fügung der Transzendenz noch nicht aufgehellt.

Die Zeit aber ist als reine Anschauung solches, was vor aller Erfahrung einen Anblick verschafft. Der in solcher reinen Anschauung sich gebende reine Anblick (für Kant das reine Nacheinander der Jetztfolge) muß daher reines Bild genannt werden. Und Kant sagt denn auch selbst im Schematismuskapitel: „Das reine Bild ... aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt (ist) die Zeit"[1]). Dasselbe wird an einer späteren, nicht minder wichtigen Stelle, an der Kant das Wesen der Notion bestimmt, also ausgedrückt: die Notion ist „der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit)"[2]).

Demnach kann auch das Schema des reinen Verstandesbegriffes sehr wohl in ein Bild gebracht werden, wenn nur jetzt Bild als „reines Bild" genommen wird.

[1]) A 142, B 182 (v. Vf. gesp.).
[2]) A 320, B 377 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Die Zeit ist als „reines Bild" das Schema-Bild und nicht etwa nur die den reinen Verstandesbegriffen gegenüberstehende Anschauungsform. Das Schema der Notionen hat demnach einen eigenen Charakter. Als Schema überhaupt stellt es Einheiten vor, und zwar als sich in einen möglichen Anblick hineintragende Regeln. Nun beziehen sich aber die in den Notionen vorgestellten Einheiten nach der transzendentalen Deduktion wesensnotwendig auf die Zeit. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe muß diese daher notwendig in die Zeit hineinregeln. Die Zeit ist aber, wie die transzendentale Ästhetik zeigte, die Vorstellung eines „einzigen Gegenstandes"[1]). „Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung"[2]). Daher ist die Zeit nicht nur das notwendige reine Bild der Schemata der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch ihre einzige reine Anblicksmöglichkeit. Und diese einzige Anblicksmöglichkeit zeigt selbst in sich nichts anderes als immer nur Zeit und Zeithaftes.

Soll nun aber die geschlossene Mannigfaltigkeit der reinen Verstandesbegriffe in dieser einzigen Anblicksmöglichkeit ihr Bild haben, dann muß dieses eine reine Bild in mannigfaltiger Weise bildbar sein. Die Schemata der Notionen geben sich durch das Sichhineinregeln in die Zeit als reinen Anblick aus dieser her ihr Bild und artikulieren so die einzige reine Anblicksmöglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit reiner Bilder. In dieser Weise „bestimmen" die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die Zeit. „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln"[3]), oder kurz „transzendentale Zeitbestimmungen"[4]). Als solche sind sie „ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft"[5]). Dieser

[1]) A 31 f., B 47.
[2]) a. a. O.
[3]) A 145, B 184.
[4]) A 138, B 177.
[5]) A 142, B 181.

Digitized by Google

Schematismus bildet a priori die Transzendenz und heißt daher „transzendentaler Schematismus".

In der Transzendenz geschieht das Gegenstehenlassen des sich anbietenden Gegenständlichen, des Dawider, dadurch, daß die ontologische Erkenntnis als schematisierende Anschauung die transzendentale Affinität der Regeleinheit im Bilde der Zeit a priori erblickbar und damit hinnehmbar macht. Das transzendentale Schema hat durch sein reines Schema-Bild notwendig einen a priori korrespondenten Charakter. Demnach muß die ausführende Interpretation der einzelnen reinen Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen diesen korrespondenzbildenden Charakter aufzeigen.

Kant entnimmt nun aber die geschlossene Einheit der reinen Verstandesbegriffe der Urteilstafel und gibt der Notionentafel entsprechend die Definitionen der Schemata der einzelnen reinen Verstandesbegriffe. Gemäß den vier Einteilungsmomenten der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) muß der reine Zeitanblick vier Möglichkeiten der Bildbarkeit zeigen, als „Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff" [1]). Diese Zeitcharaktere sind nicht so sehr durch eine Analyse der Zeit selbst aus dieser systematisch entwickelt, sondern in ihr „nach der Ordnung der Kategorien" [2]) festgelegt. Die Interpretation der einzelnen Schemata [3]) beginnt zunächst mit einer verhältnismäßig ausführlichen Analyse der reinen Schemata der Quantität, Realität und Substanz, um dann immer knapper zu werden und bei bloßen Definitionen zu enden.

In gewisser Hinsicht hat Kant ein Recht zu einer solchen lapidaren Darstellung. Denn wenn der transzendentale Schematismus die ontologische Erkenntnis im Grunde ihres Wesens bestimmt, dann muß die systematische Ausarbeitung der ontologischen

[1]) A 145, B 184f.
[2]) a. a. O.
[3]) A 142ff., B 182ff.

Digitized by Google

Erkenntnisse in der Darstellung des Systems der synthetischen Grundsätze a priori notwendig auf den Schematismuscharakter stoßen und die entsprechenden transzendentalen Zeitbestimmungen herausstellen. Das geschieht nun auch, wenngleich nur in gewissen Grenzen[1]).

Es ist leicht einzusehen: je durchsichtiger die Wesensstruktur des transzendentalen Schematismus und überhaupt alles dessen, was zum Ganzen der Transzendenz gehört, ans Licht gebracht ist, desto deutlicher zeigen sich die Wege dazu, sich im Dunkel dieser ursprünglichsten Strukturen „in den Tiefen unserer Seele" zurechtzufinden. Zwar ist das allgemeine Wesen des Schematismus überhaupt, und des transzendentalen im besondern, hinreichend eindeutig bestimmt. Daß ein weiteres Vordringen aber möglich ist, verrät Kant selbst durch die folgende Bemerkung: „Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schemata reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen"[2]).

Ist es nur die Trockenheit und Langweiligkeit des Geschäftes, die Kant von einer weiteren Zergliederung abhalten? Die Antwort hierauf kann jetzt noch nicht gegeben werden[3]). Sie wird auch erklären, warum in der vorliegenden Interpretation vom Versuch einer konkreten Auseinanderlegung der Kantischen Definitionen der reinen Schemata abgesehen wird. Um jedoch sichtbar zu machen, daß Kants Lehre vom transzendentalen Schematismus keine barocke Theorie ist, sondern aus den Phänomenen selbst geschöpft wird, möge eine freilich nur kurze und rohe Interpretation des transzendentalen Schemas einer Kategorie, nämlich der Substanz, gegeben werden.

---

[1]) A 158ff., B 197ff.
[2]) A 142, B 181.
[3]) Vgl. unten § 35, S. 192.

Digitized by Google

„Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit . . . "[1]). Zur vollen Aufhellung des Schematismus dieses Schemas muß die „Erste Analogie", d. h. der „Grundsatz der Beharrlichkeit" beigezogen werden.

Substanz besagt als Notion zunächst nur: Zugrundeliegen (Subsistenz)[2]). Ihr Schema muß die Vorstellung des Zugrundeliegens sein, sofern es sich im reinen Bilde der Zeit darstellt. Nun ist die Zeit als reine Jetztfolge jederzeit jetzt. In jedem Jetzt ist es jetzt. Die Zeit zeigt so die Ständigkeit ihrer selbst. Die Zeit ist als solche „unwandelbar und bleibend", sie „verläuft sich nicht"[3]). Schärfer gefaßt: die Zeit ist nicht ein Bleibendes unter anderen, sondern sie gibt gerade auf Grund des genannten Wesenscharakters — in jedem Jetzt jetzt zu sein — den reinen Anblick von so etwas wie Bleiben überhaupt. Als dieses reine Bild (unmittelbarer reiner „Anblick") stellt sie das Zugrundeliegen in der reinen Anschauung dar.

Diese Darstellungsfunktion wird aber erst recht deutlich, wenn, was Kant hier unterläßt, der volle Gehalt der Notion „Substanz" beachtet wird. Substanz ist eine Kategorie der „Relation" (zwischen Subsistenz und Inhärenz). Sie meint das Zugrundeliegen für ein „Anhängendes". Die Zeit ist also nur dann reines Bild der Notion Substanz, wenn sie gerade diese Relation im reinen Bilde darstellt.

Nun ist aber die Zeit als Jetztfolge gerade dadurch, daß sie, in jedem Jetzt fließend, ein Jetzt ist, je auch ein anderes Jetzt. Als Anblick des Bleibens bietet sie zugleich das Bild des reinen Wechsels im Bleiben.

So muß schon diese rohe Interpretation des transzendentalen Schemas der Substanz, die längst nicht in die ursprünglicheren Strukturen vordringen kann, zeigen: das in der Notion Substanz Gemeinte kann sich a priori in der Zeit ein reines Bild

[1]) A 144, B 183.
[2]) A 182 ff., B 224 ff.
[3]) A 144, B 183.

Digitized by Google

beschaffen. Dadurch wird die Gegenständlichkeit im Gegenstehenlassen, sofern zu dieser die Substanz als konstitutives Element gehört, a priori erblickbar und vernehmlich. Durch diesen Schematismus steht die Notion im vorhinein als schematisierte im Blick, so daß in diesem vorgängigen Blick auf das reine Bild von Beharrlichkeit für die Erfahrung ein im Wechsel unveränderliches Seiendes als solches sich zeigen kann. „Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein“ [1]) (d. h. Vorhandensein).

Der transzendentale Schematismus ist sonach der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis. Er bildet das im reinen Gegenstehenlassen Gegenstehende dergestalt, daß sich das im reinen Denken Vorgestellte notwendig im reinen Bilde der Zeit anschaulich gibt. Die Zeit also ist es, die als a priori gebende von vornherein dem Horizont der Transzendenz den Charakter des vernehmbaren Angebotes verleiht. Aber nicht nur das. Als das einzige reine universale Bild gibt sie dem Horizont der Transzendenz eine vorgängige Umschlossenheit. Dieser eine und reine ontologische Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das innerhalb seiner gegebene Seiende je diesen oder jenen besonderen offenen, und zwar ontischen Horizont haben kann. Die Zeit gibt der Transzendenz aber nicht nur den vorgängig einigen Zusammenhalt, sondern als das rein sich Gebende schlechthin bietet sie überhaupt so etwas wie Einhalt. Sie macht das „Dawider“ der Gegenständlichkeit, das zur Endlichkeit der transzendierenden Zuwendung gehört, einem endlichen Wesen vernehmbar.

§ 23. Schematismus und Subsumtion

Im Vorstehenden wurde die Kantische Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe absichtlich in der einzigen

---

[1]) a. a. O.

Digitized by Google

Orientierung auf das innerste Geschehen der Transzendenz ausgelegt. Nun folgt aber Kant bei seiner Grundlegung der Metaphysik nicht nur dem Zuge der mit jedem Schritt neu erwachsenden Problematik, sondern gerade bei der ersten Einführung der entscheidenden Lehrstücke hält er sich zunächst an möglichst bekannte Formulierungen, die vorläufig zum Problem hinleiten sollen. So ging die transzendentale Deduktion von dem Rechtshandel in der überlieferten Metaphysik aus. Er wird durch den Nachweis entschieden, daß die Notionen Kategorien sein müssen, d. h. ihrem Wesen nach zur Transzendenz selbst gehören, wenn sie das empirisch zugängliche Seiende a priori sollen bestimmen können. Damit ist aber zugleich die Bedingung des „Gebrauchs" dieser Begriffe festgelegt.

Begriffe gebrauchen heißt allgemein: sie auf Gegenstände anwenden, bzw. — von den Gegenständen her gesehen — diese „unter" Begriffe bringen. In der Sprache der überlieferten Logik heißt dieser Gebrauch der Begriffe Subsumtion. Die reinen Begriffe als transzendentale Bestimmungen der Zeit a priori gebrauchen, d. h. reine Erkenntnis vollziehen, bedeutet: das Geschehen des Schematismus. Von hier aus gesehen läßt sich in der Tat das Problem des Schematismus zunächst sehr wohl am Leitfaden der Subsumtion erläutern. Nur ist zu beachten, daß es sich hier — in der ontologischen Erkenntnis — von vornherein um ontologische Begriffe, also auch um eine eigentümliche, d. h. ontologische, „Subsumtion" handelt.

Kant hat denn auch nicht versäumt, schon bei der ersten Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis[1]) auf den fundamentalen Unterschied hinzuweisen zwischen „unter Begriffe bringen" (was die Gegenstände angeht) und „auf Begriffe bringen" (was die reine Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft betrifft). Das „auf Begriffe bringen" der reinen

[1]) Vgl. A 78 ff., B 104 ff.

Digitized by Google

Synthesis geschieht im transzendentalen Schematismus. Er „bildet" die in der Notion vorgestellte Einheit zum Wesenselement der rein erblickbaren Gegenständlichkeit. Im transzendentalen Schematismus bilden sich allererst die Kategorien als Kategorien. Sind diese aber die echten „Urbegriffe", dann ist der transzendentale Schematismus die ursprüngliche und eigentliche Begriffsbildung überhaupt.

Wenn Kant daher das Schematismuskapitel mit dem Hinweis auf die Subsumtion einleitet, so will er damit auf die transzendentale Subsumtion als zentrales Problem hinleiten, um zu zeigen, daß in der Wesensstruktur der reinen Erkenntnis die Frage nach der inneren Möglichkeit der ursprünglichen Begrifflichkeit überhaupt aufbricht.

Die empirischen Begriffe sind aus der Erfahrung geschöpft und deshalb mit dem Sachgehalt des Seienden, das sie bestimmen, „gleichartig". Ihre Anwendung auf die Gegenstände, d. h. ihr Gebrauch, ist kein Problem. „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?"[1]). In der Frage nach dem möglichen Gebrauch der Kategorien wird ihr eigenes Wesen selbst allererst Problem. Diese Begriffe stellen vor die Frage nach der Möglichkeit ihrer „Bildung" überhaupt. Demnach ist die Rede von der Subsumtion der Erscheinungen „unter Kategorien" nicht die Formel einer Lösung des Problems, sondern sie enthält gerade die Frage, in welchem Sinne hier überhaupt noch von Subsumtion „unter Begriffe" gesprochen werden darf.

---

[1]) A 137f., B 176f.

Digitized by Google

Nimmt man die Kantische Formulierung des Schematismusproblems als Subsumtionsproblem lediglich im Sinne einer Einführung des Problems, dann gibt sie sogar einen Fingerzeig auf die zentralste Absicht und damit den Kerngehalt des Schematismuskapitels.

Begrifflich Vorstellen heißt: etwas „im allgemeinen" vorstellen. Mit der Begriffsbildung überhaupt muß die „Allgemeinheit" des Vorstellens Problem werden. Wenn nun aber die Kategorien als ontologische Begriffe mit den empirischen Gegenständen und den Begriffen derselben nicht gleichartig sind, dann kann ihre „Allgemeinheit" auch nicht die einer nur gradweise höheren Stufe von Allgemeinheit einer höheren bzw. obersten ontischen „Gattung" sein. Welchen Charakter der „Generalität" hat die Allgemeinheit der ontologischen, d. h. metaphysischen Begriffe? Das ist aber nur die Frage: was bedeutet das „generalis" in der Kennzeichnung der Ontologie als Metaphysica generalis? Das Problem des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist die Frage nach dem innersten Wesen der ontologischen Erkenntnis.

So springt in die Augen: wenn Kant im Schematismuskapitel das Problem der Begrifflichkeit der Urbegriffe stellt und es mit Hilfe der Wesensbestimmung dieser Begriffe als transzendentaler Schemata löst, dann ist die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe das entscheidende Stadium der Grundlegung der Metaphysica generalis.

Die Orientierung an der Idee der Subsumtion hat als erste Erläuterung des Problems des transzendentalen Schematismus ihr gewisses Recht. Dann darf aber Kant ihr auch schon eine Vorzeichnung auf die mögliche Lösung des Problems entnehmen und die Idee des transzendentalen Schematismus von der Subsumtion her vorläufig kennzeichnen. Wenn der reine Verstandesbegriff mit den Erscheinungen völlig ungleichartig ist, sie aber doch bestimmen soll, dann muß es ein Vermittelndes geben, das die Ungleichartigkeit überbrückt. „Diese vermittelnde Vorstellung muß

Digitized by Google

rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema"[1]). „Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt"[2]).

So zeigt sich gerade an der nächsten und äußeren Gestalt des Schematismusproblems als Subsumtionsfrage die innerste Bedeutung des transzendentalen Schematismus. Es besteht nicht die geringste Veranlassung, über eine Uneinheitlichkeit und Verworrenheit des Schematismuskapitels immer wieder Klage zu führen. Wenn etwas in der Kritik d. r. V. aufs schärfste durchgegliedert und in jedem Wort abgemessen ist, dann gilt das von diesem Kernstück des ganzen Werkes. Seiner Bedeutung wegen sei die Gliederung ausdrücklich kenntlich gemacht:

1. Die Einführung des Schematismusproblems am Leitfaden der überlieferten Idee der Subsumtion (A 137, B 176—A 140, B 179: „Das Schema ist an sich selbst . . .").
2. Die vorbereitende Analyse der Schemastruktur überhaupt und der Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe (bis A 142, B 181: „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffes . . .").
3. Die Analyse des transzendentalen Schemas überhaupt (bis A 142, B 182: „Das reine Bild aller Größen . . .").
4. Die Interpretation der einzelnen transzendentalen Schemata am Leitfaden der Kategorientafel (bis A 145, B 184: „Man sieht nun aus allem diesem . . .").
5. Die Kennzeichnung der vier Klassen der Kategorien im Hinblick auf die entsprechenden vier Möglichkeiten einer reinen Bildbarkeit der Zeit (bis A 145, B 185: „Hieraus erhellt nun . . .").

[1]) A 138, B 177.
[2]) A 139, B 178.

Digitized by Google

6. Die Bestimmung des transzendentalen Schematismus als der „wahren und einzigen Bedingung" der Transzendenz (bis A 146, B 185: „Es fällt aber doch auch in die Augen . . .").
7. Die kritische Anwendung der durch den Schematismus begründeten Wesensbestimmung der Kategorien (bis zum Schluß des Abschnittes).

Das Schematismuskapitel ist nicht „verwirrt", sondern unvergleichlich durchsichtig gebaut. Das Schematismuskapitel ist nicht „verwirrend", sondern führt mit einer unerhörten Sicherheit in den Kern der ganzen Problematik der Kritik d. r. V. Das alles wird freilich nur sichtbar, wenn die Endlichkeit der Transzendenz als Grund der inneren Möglichkeit, u. d. h. hier einer Notwendigkeit, der Metaphysik begriffen ist, so daß die Interpretation auf diesem Grunde Fuß fassen kann.

Aber freilich, Kant schreibt noch in seinen letzten Jahren (1797): „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte. Selbst Hr. Beck kann sich nicht darein finden. — Ich halte dies Capitel für eines der wichtigsten" [1]).

Das fünfte Stadium der Grundlegung
Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis

Im vorigen Stadium wurde mit dem transzendentalen Schematismus der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis und damit das Ziel der Grundlegung erreicht. Wenn jetzt ein fünftes Stadium angegliedert wird, dann kann das die Grundlegung nicht mehr weiterführen, sondern es soll den gewonnenen Grund als solchen, d. h. im Hinblick auf einen möglichen Bau, ausdrücklich in Besitz nehmen.

---

[1]) Kants handschriftlicher Nachlaß a. a. O. Bd. V, Nr. 6359.

Digitized by Google

Hierbei müssen die durchlaufenen Stadien in ihrer Einheit angeeignet werden, nicht im Sinne einer nachträglichen Zusammenzählung, sondern in der Weise einer selbständigen, vollen Bestimmung des Wesens der ontologischen Erkenntnis. Kant legt diese entscheidende Wesensbestimmung in dem „obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile" nieder[1]). Wenn aber die ontologische Erkenntnis nichts anderes ist als die ursprüngliche Bildung der Transzendenz, dann muß der oberste Grundsatz die zentralste Wesensbestimmung der Transzendenz enthalten. Daß dem so ist, soll jetzt gezeigt werden. Auf dem so erreichten Grund und Boden ergibt sich dann der Ausblick auf die weiteren Aufgaben und Folgen der Kantischen Grundlegung der Metaphysica generalis.

§ 24. Der oberste synthetische Grundsatz als die volle Wesensbestimmung der Transzendenz

Auch dieses zentrale Lehrstück führt Kant in der kritischen Haltung gegen die überlieferte Metaphysik ein. Diese will das Seiende „aus bloßen Begriffen", d. h. nur denkend, erkennen. Das eigentümliche Wesen des bloßen Denkens umgrenzt die allgemeine Logik. Bloßes Denken ist Verbinden von Subjekt und Prädikat (Urteilen). Solches Verbinden erläutert nur das in den verbundenen Vorstellungen Vorgestellte als ein solches. Es muß lediglich erläuternd, „analytisch", sein, weil es „bloß mit Vorstellungen spielen" kann[2]). Bloßes Denken muß, wenn es solches sein will, bei dem Vorgestellten als einem solchen „bleiben". Freilich hat es auch noch in dieser Abschnürung seine eigenen Regeln, Grundsätze, als deren oberster der „Satz vom Widerspruch" gilt[3]). Bloßes Denken ist überhaupt kein Erkennen, sondern nur ein Element, und zwar ein notwendiges, der endlichen Erkenntnis. Wohl läßt sich aber vom bloßen Denken aus, vorausgesetzt, daß es im vor-

[1]) A 154–158, B 193–197.
[2]) A 155, B 195.
[3]) A 150ff., B 189ff.

Digitized by Google

hinein als Element der endlichen Erkenntnis genommen ist, sein notwendiger Bezug auf etwas sichtbar machen, was erst die volle Erkenntnis primär bestimmt.

Soll das Prädikat Element einer Erkenntnis sein, dann handelt es sich nicht so sehr um sein Verhältnis zum Subjekt (apophantisch-prädikative Synthesis), sondern um sein (besser: der ganzen Subjekt-Prädikatbeziehung) „Verhältnis" zu „etwas ganz anderem"[1]). Dieses Andere ist das Seiende selbst, mit dem das Erkennen — also auch das zugehörige Urteilsverhältnis — „in Einstimmung" sein soll. Das Erkennen muß demnach „hinausgehen" über das, wobei jenes in sich zuvor abgeschnürte, bloße Denken als solches notwendig „bleibt". Kant nennt dieses „Verhältnis" zum „ganz anderen" Synthesis (die veritative Synthesis). Erkenntnis ist als solche, sofern sie etwas je ganz anderes erkennt, synthetisch. Weil nun aber auch die prädikativ-apophantische Verbindung im bloßen Denken Synthesis heißen kann, wurde früher schon die spezifische Synthesis der Erkenntnis als die beibringende (nämlich das ganz andere) unterschieden.

Dieses Hinausgehen zum „ganz anderen" verlangt aber ein Darinnensein in einem „Medium"[2]), innerhalb dessen dieses „ganz andere", das das erkennende Wesen selbst nicht ist und dessen es auch nicht mächtig ist, begegnen kann. Was aber dieses sich zuwendende, begegnenlassende Hinausgehen ermöglicht und ausmacht, umschreibt Kant jetzt mit folgenden Worten: „Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urteile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperzeption"[3]).

---

[1]) A 154, B 193 f.
[2]) A 155, B 194.
[3]) a. a. O. (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Hier kehrt also die Dreiheit der Elemente ausdrücklich wieder, die im zweiten Stadium der Grundlegung bei der erstmaligen Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis eingeführt wurde. Das dritte und vierte Stadium aber zeigten, wie diese drei Elemente eine strukturale Einheit bilden, deren bildende Mitte die transzendentale Einbildungskraft ist. Was sich aber da bildet, ist die Transzendenz. Wenn Kant jetzt zu Zwecken der entscheidenden Aufhellung der Transzendenz an diese Dreiheit erinnert, dann darf sie nicht mehr in der noch dunklen Aufreihung, wie sie im zweiten Stadium eingeführt ist, genommen werden, sondern sie muß in der Durchsichtigkeit ihrer Struktur, die sich zuletzt im transzendentalen Schematismus offenbarte, voll gegenwärtig sein. Und wenn jetzt dieses fünfte Stadium lediglich zusammenfaßt, dann muß die im zweiten Stadium nur erst als Problem angezeigte Wesenseinheit der Transzendenz als durchleuchtete und aus dem Grunde ihrer Möglichkeit aufgehellte ausdrücklich in Besitz genommen werden.

Kant bringt daher jetzt das ganze Problem des Wesens der Endlichkeit in der Erkenntnis auf die kurze Formel der „Möglichkeit der Erfahrung“[1]). Erfahrung heißt: endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis von Seiendem. Das Seiende muß der Erkenntnis als Gegenstehendes gegeben werden. „Möglichkeit“ hat nun aber in dem Ausdruck „Möglichkeit der Erfahrung“ eine charakteristische Doppeldeutigkeit.

„Mögliche“ Erfahrung kann gemeint sein im Unterschied von wirklicher. Aber in der „Möglichkeit der Erfahrung“ ist die „mögliche“ Erfahrung so wenig Problem wie die wirkliche, sondern sie beide hinsichtlich dessen, was sie im vorhinein ermöglicht. Möglichkeit der Erfahrung heißt daher das eine endliche, d. h. nicht notwendig, sondern möglicherweise wirkliche Erfahrung Ermöglichende. Diese „Möglichkeit“, die das „möglicherweise“ allererst

[1]) A 156 ff., B 195 ff.

Digitized by Google

ermöglicht, ist die possibilitas der überlieferten Metaphysik und gleichbedeutend mit essentia oder realitas. „Real-Definitionen sind hergenommen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit." Sie „dienen zur Erkenntnis der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach"[1]).

„Möglichkeit der Erfahrung" heißt demnach primär: die einige Ganzheit dessen, was endliche Erkenntnis im Wesen ermöglicht. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen — a priori objektive Realität gibt"[2]). Möglichkeit der Erfahrung ist demnach gleichbedeutend mit Transzendenz. Diese in ihrer vollen Wesensganzheit umschreiben, heißt: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" bestimmen.

„Erfahrung", verstanden als Erfahren im Unterschied vom Erfahrenen, ist hinnehmendes Anschauen, das sich das Seiende geben lassen muß. „Einen Gegenstand geben" besagt: ihn „unmittelbar in der Anschauung darstellen"[3]). Was heißt aber dieses? Kant antwortet: „die Vorstellung (des Gegenstandes) auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen"[4]). Dieses Beziehen aber will sagen: damit ein Gegenstand sich soll geben können, muß im vorhinein schon eine Zuwendung zu solchem geschehen sein, was „herbeigerufen" werden kann. Dieses vorgängige Sichzuwenden zu ... geschieht, wie die transzendentale Deduktion zeigte und der transzendentale Schematismus erklärte, in der ontologischen Synthesis. Dieses Sich-zuwenden zu .... ist die Bedingung der Möglichkeit des Erfahrens.

Allein die Möglichkeit endlicher Erkenntnis bedarf einer zweiten Bedingung. Nur wahre Erkenntnis ist Erkenntnis. Wahrheit aber bedeutet „Einstimmung mit dem Objekt"[5]). Es muß demnach

---

[1]) Logikvorlesung § 106, Anm. 2, a. a. O. VIII, S. 447; vgl. auch B 302 Anm., A 596, B 624, Anm.

[2]) A 156, B 195. (Der Gedankenstrich ist v. Vf. eingefügt).

[3]) a. a. O.

[4]) a. a. O. (v. Vf. gesp.).

[5]) A 157, B 196f.

Digitized by Google

im vorhinein so etwas wie ein Womit der möglichen Einstimmung begegnen können, d. h. etwas, was maßgebend regelt. Es muß im vorhinein der Horizont des Gegenstehenden offen und als solcher vernehmlich sein. Dieser Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes hinsichtlich seines Gegenstehenkönnens.

Demnach steht die Möglichkeit der endlichen Erkenntnis, d. h. des Erfahrens des Erfahrenen als eines solchen, unter zwei Bedingungen. Diese zwei Bedingungen müssen zusammen das volle Wesen der Transzendenz umgrenzen. Diese Umgrenzung ist vollziehbar in einem Satz, der den Grund der Möglichkeit der synthetischen, d. h. endlich erkennenden Urteile aussagt und der als solcher im vorhinein für „alle" gilt.

Welche abschließende Formulierung gibt Kant diesem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile"? Er lautet: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung"[1]).

Der entscheidende Gehalt dieses Satzes liegt nicht so sehr in dem, was Kant im Druck gesperrt hat, sondern in dem „sind zugleich". Denn was heißt dieses „zugleich sein"? Es bringt die Wesenseinheit der vollen Transzendenzstruktur zum Ausdruck. Diese liegt darin, daß das sichzuwendende Gegenstehenlassen als solches den Horizont der Gegenständlichkeit überhaupt bildet. Das im endlichen Erkennen vorgängig und jederzeit notwendige Hinausgehen zu ... ist demnach ein ständiges Hinausstehen zu ... (Ekstasis). Aber dieser wesenhafte Hinausstand zu ... bildet gerade im Stehen und hält sich darin vor: einen Horizont. Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal. Diese Gliederung der in sich einigen Transzendenz bringt der oberste Grundsatz zum Ausdruck.

---

[1]) A 158, B 197.

Digitized by Google

Daher läßt er sich kurz auch so fassen: das das Erfahren Ermöglichende ermöglicht zugleich das Erfahrbare bzw. Erfahrene als ein solches. Das sagt: Transzendenz macht einem endlichen Wesen das Seiende an ihm selbst zugänglich. Das „Zugleichsein" in der Formel des obersten synthetischen Grundsatzes bedeutet nicht nur, daß die beiden Bedingungen immer zugleich vorkommen, oder daß, wenn man die eine denke, auch die andere gedacht werden müsse, oder gar, daß beide Bedingungen identisch seien. Der Grundsatz ist überhaupt kein im Rückschluß gewonnenes Prinzip, das man als gültig ansetzen muß, wenn die Erfahrung gelten soll, sondern er ist der Ausdruck der ursprünglichsten phänomenologischen Erkenntnis der innersten einheitlichen Struktur der Transzendenz. In den dargestellten Stadien des Wesensentwurfes der ontologischen Synthesis wurde sie erarbeitet[1]).

§ 25. Die Transzendenz und die Grundlegung der Metaphysica generalis

Die Enthüllung des Grundes der inneren Möglichkeit des Wesens der ontologischen Synthesis wurde als Aufgabe der Grundlegung der Metaphysica generalis bestimmt. Die ontologische Erkenntnis hat sich als das erwiesen, was die Transzendenz bildet. Der Einblick in die volle Struktur der Transzendenz ermöglicht daher, jetzt erst die ganze Eigenart der ontologischen Erkenntnis, ihr Erkennen sowohl wie ihr Erkanntes, zu übersehen.

Das Erkennen muß als endliches ein hinnehmend denkendes Anschauen des Sichgebenden sein, und zwar reines. Es ist ein reiner Schematismus. Die reine Einheit der drei Elemente der reinen

[1]) Die obige Auslegung des obersten synthetischen Grundsatzes ergibt, inwiefern er zugleich das Wesen der synthetischen Urteile a priori bestimmt und als der rechtverstandene metaphysische Satz vom Grunde in Anspruch genommen werden kann. — Vgl. dazu Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Festschrift f. E. Husserl. (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.) 1929, S. 71ff., bes. S. 79f. (auch als Sonderdruck erschienen).

Digitized by Google

Erkenntnis kommt im Begriff des transzendentalen Schemas als „transzendentaler Zeitbestimmung" zum Ausdruck.

Wenn das ontologische Erkennen Schema-bildend ist, schafft (bildet) es damit von sich aus den reinen Anblick (Bild). Ist dann nicht gerade die ontologische Erkenntnis, die in der transzendentalen Einbildungskraft geschieht, „schöpferisch"? Und wenn das ontologische Erkennen die Transzendenz bildet, diese aber das Wesen der Endlichkeit ausmacht, ist dann durch diesen „schöpferischen" Charakter nicht die Endlichkeit der Transzendenz gesprengt? Wird das endliche Wesen durch dieses „schöpferische" Verhalten nicht gerade unendlich?

Allein, ist die ontologische Erkenntnis denn so „schöpferisch" wie der intuitus originarius, für den im Anschauen das Seiende im und als Entstand ist und gar nie Gegenstand werden kann? Wird denn in dieser „schöpferischen" ontologischen Erkenntnis Seiendes „erkannt", d.h. als solches geschaffen? Ganz und gar nicht. Die ontologische Erkenntnis schafft nicht nur nicht Seiendes, sie bezieht sich überhaupt nicht thematisch und direkt auf das Seiende.

Worauf aber dann? Was ist das Erkannte dieses Erkennens? Ein Nichts. Kant nennt es das X und spricht von einem „Gegenstand". Inwiefern ist dieses X ein Nichts und inwiefern doch ein „Etwas"? Die Antwort auf diese Frage nach dem in der ontologischen Erkenntnis Erkannten sei durch eine kurze Interpretation der beiden Hauptstellen gegeben, an denen Kant von diesem X spricht. Die erste Stelle steht charakteristischerweise in der Einleitung zur transzendentalen Deduktion[1]). Die zweite findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena",[2]) und der innerhalb des Aufbaus der Kritik d. r. V. die positive Grundlegung der Metaphysica generalis abschließt.

---

[1]) A 108f.
[2]) A 235ff., B 294ff.

Digitized by Google

Die erste Stelle lautet: „Nunmehro werden wir auch unseren Begriff von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transzendentale Gegenstand = X genannt werden mag."

Was in der Erscheinung unmittelbar entgegensteht, ist das, was die Anschauung gibt. Die Erscheinungen sind nun aber selbst „nur Vorstellungen", nicht Dinge an sich. Das in ihnen Vorgestellte zeigt sich nur in und für ein hinnehmendes Sichzuwenden zu . . . Dieses aber muß selbst „wiederum seinen Gegenstand haben". Ja, es muß überhaupt so etwas vorgeben, was den Charakter eines Gegenstehenden überhaupt hat, um den Horizont zu bilden, innerhalb dessen eigenständiges Seiendes begegnen kann. Dieses Woraufzu der vorgängigen Zuwendung kann also von uns nicht mehr angeschaut werden im Sinne der empirischen Anschauung. Das schließt aber nicht aus sondern ein die Notwendigkeit seiner unmittelbaren Vernehmbarkeit in einer reinen Anschauung. Dieses Woraufzu der vorgängigen Zuwendung kann daher „der nichtempirische Gegenstand = X genannt werden".

„Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas als Gegenstand einer Anschauung überhaupt ist insofern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt: (nach

Digitized by Google

der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt"[1]).

Das X ist ein „Etwas", wovon wir überhaupt gar nichts wissen können. Es ist aber nicht deshalb nicht wißbar, weil dieses X als ein Seiendes „hinter" einer Schicht von Erscheinungen versteckt liegt, sondern weil es schlechthin kein möglicher Gegenstand eines Wissens, d. h. des Besitzes einer Erkenntnis von Seiendem, werden kann. Und es kann dergleichen nie werden, weil es ein Nichts ist.

Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl „Etwas". Es „dient nur als Correlatum", d. h. es ist seinem Wesen nach reiner Horizont. Kant nennt dieses X den „transzendentalen Gegenstand", d. h. das in der Transzendenz und durch sie als ihr Horizont erblickbare Dawider. Wenn nun aber das in der ontologischen Erkenntnis erkannte X seinem Wesen nach Horizont ist, dann muß dieses Erkennen auch so sein, daß es diesen Horizont in seinem Horizontcharakter offenhält. Dann aber darf dieses Etwas gerade nicht als direkt und einzig Gemeintes im Thema eines Erfassens stehen. Der Horizont muß unthematisch, aber gleichwohl eben im Blick sein. Nur so kann er das in ihm Begegnende als solches in das Thema vordrängen.

Das X ist „Gegenstand überhaupt". Das bedeutet nicht: ein allgemeines, unbestimmtes gegenstehendes Seiendes. Dieser Ausdruck meint vielmehr das, was im vorhinein den Überschlag über alle möglichen Gegenstände als gegenstehende ausmacht, den Horizont eines Gegenstehens. Dieser Horizont ist freilich nicht Gegenstand sondern ein Nichts, wenn Gegenstand so viel bedeutet wie thematisch erfaßtes Seiendes. Und die ontologische Erkenntnis ist keine Erkenntnis, wenn Erkenntnis heißt: Erfassen von Seiendem.

---

[1]) A 250; dies der von Kant selbst verbesserte Text. Vgl. Nachträge CXXXIV.

Digitized by Google

Ontologische Erkenntnis wird aber mit Recht Erkenntnis genannt, wenn ihr Wahrheit zukommt. Sie „hat" aber nicht nur Wahrheit, sondern ist die ursprüngliche Wahrheit, die Kant deshalb „transzendentale Wahrheit" nennt, deren Wesen durch den transzendentalen Schematismus aufgehellt wird. „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht" [1]).

Die ontologische Erkenntnis „bildet" die Transzendenz, welches Bilden nichts anderes ist als das Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird. Wenn anders Wahrheit besagt: Unverborgenheit von ..., dann ist die Transzendenz die ursprüngliche Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber muß sich gabeln in die Enthülltheit von Sein und die Offenbarkeit von Seiendem [2]). Wenn die ontologische Erkenntnis den Horizont enthüllt, dann liegt ihre Wahrheit gerade im Begegnenlassen des Seienden innerhalb des Horizontes. Kant sagt: die ontologische Erkenntnis hat nur „empirischen Gebrauch", d. h. sie dient zur Ermöglichung der endlichen Erkenntnis im Sinne der Erfahrung des sich zeigenden Seienden.

Daher muß es zum mindesten offen bleiben, ob diese immer nur ontologisch und nie ontisch „schöpferische" Erkenntnis die Endlichkeit der Transzendenz sprengt, ob sie nicht gerade das endliche „Subjekt" in seine eigentliche Endlichkeit einsenkt.

Nach dieser Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis ist nun aber die Ontologie nichts anderes als die ausdrückliche Enthüllung des systematischen Ganzen der reinen Erkenntnis, sofern es die Transzendenz bildet.

---

[1]) A 146, B 185.
[2]) Vgl. Vom Wesen des Grundes, a. a. O. S. 75ff.

Digitized by Google

Kant will jedoch „den stolzen Namen einer Ontologie“ [1]) durch den einer „Transzendental-Philosophie“, d. h. Wesensenthüllung der Transzendenz, ersetzen. Und das mit Recht, solange der Titel „Ontologie“ im Sinne der überlieferten Metaphysik genommen wird. Diese überlieferte Ontologie „maßt sich an, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori zu geben“. Sie übersteigert sich zu einer ontischen Erkenntnis a priori, die nur einem unendlichen Wesen zukommen kann. Legt diese Ontologie aber mit ihrer „Anmaßung“ den „Stolz“ ab, d. h. begreift sie sich in ihrer Endlichkeit, bzw. sich als notwendige Wesensstruktur der Endlichkeit, dann wird dem Ausdruck „Ontologie“ sein echtes Wesen allererst gegeben und damit sein Gebrauch gerechtfertigt. In dieser durch die Grundlegung der Metaphysik erst gewonnenen und gesicherten Bedeutung gebraucht denn auch Kant selbst den Ausdruck „Ontologie“, und zwar an der entscheidenden Stelle der Kritik d. r. V., die den Aufriß der Metaphysik im ganzen vorlegt [2]).

Mit der Verwandlung der Metaphysica generalis kommt jedoch der Baugrund der überlieferten Metaphysik in Bewegung, und dadurch gerät das eigentliche Gebäude der Metaphysica specialis ins Wanken. Doch diese weiterführende Problematik soll hier nicht angerührt werden; denn dazu bedarf es einer Vorbereitung, die sich nur durch eine ursprünglichere Aneignung dessen gewinnen läßt, was Kant in der Einheit der transzendentalen Ästhetik und Logik als einer Grundlegung der Metaphysica generalis erreicht hat.

---

[1]) A 247, B 303.

[2]) A 845, B 873. Vgl. auch die Verwendung des Titels „Ontologie“ in: Fortschritte der Metaphysik.

Digitized by Google

DRITTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit

Läßt sich denn nun überhaupt die jetzt erreichte Grundlegung noch ursprünglicher fassen? Ist dieses unausgesetzte Drängen auf Ursprünglichkeit nicht leere Neugier? Und wird es nicht mit der Kümmerlichkeit bestraft, in der alles Besserwissenwollen seine fatale Auszeichnung hat? Vor allem aber, drängt es das Kantische Philosophieren nicht vor einen Maßstab, der ihm fremd bleibt, so daß alles in einer Kritik „von außen" endet, die jederzeit ungerecht wird?

Die Frage nach der Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung wird sich von vornherein nicht auf diese abschüssige Bahn begeben wollen. Soll die Erörterung der Ursprünglichkeit überhaupt nicht Kritik im Sinne der Polemik werden, sondern immer noch Interpretation bleiben, dann muß die hierbei leitende Idee von Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung selbst entnommen werden. Es gilt, Kants Hineingehen in die Ursprungsdimension und damit sein Zustreben auf den Quellgrund der „Grundquellen der Erkenntnis" nach dem leitenden Vorblick zu befragen. Damit das aber geschehen kann, muß zuvor klar umgrenzt sein, was denn nun erstlich und letztlich der in der bisherigen Grundlegung gelegte Grund selbst ist.

A. Die ausdrückliche Charakteristik des in der Grundlegung gelegten Grundes

§ 26. Die bildende Mitte der ontologischen Erkenntnis als transzendentale Einbildungskraft

Die Grundlegung der Metaphysica generalis ist die Beantwortung der Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis und nach dem Grunde ihrer Möglichkeit. Die ontologische

Digitized by Google

Erkenntnis „bildet" die Transzendenz, d. h. das Offenhalten des Horizontes, der durch die reinen Schemata im vorhinein erblickbar ist. Diese „entspringen" als „transzendentales Produkt"[1]) der transzendentalen Einbildungskraft. Sie bildet als ursprüngliche reine Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption).

Aber die transzendentale Einbildungskraft wurde nicht erst in der Lehre vom transzendentalen Schematismus, sondern bereits in dem vorangehenden Stadium der Grundlegung, in der transzendentalen Deduktion, zentrales Thema. Und weil sie die ursprüngliche Einigung übernehmen soll, muß sie bereits bei der ersten Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis, im zweiten Stadium, genannt werden. Die transzendentale Einbildungskraft ist demnach der Grund, auf den die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis und damit die der Metaphysica generalis gebaut wird.

Kant führt die reine Einbildungskraft als eine „unentbehrliche Funktion der Seele" ein[2]). Den gelegten Grund der Metaphysik ausdrücklich freilegen heißt demnach: ein Seelenvermögen des Menschen näher bestimmen. Daß die Grundlegung der Metaphysik schließlich bei einer solchen Aufgabe anlangt, ist „selbstverständlich", wenn anders die Metaphysik nach Kants eigenen Worten zur „Natur des Menschen" gehört. Somit muß die „Anthropologie", die Kant ja viele Jahre hindurch in seinen Vorlesungen behandelt hat, über den gelegten Grund der Metaphysik Aufschluß geben[3]).

---

[1]) A 142, B 181.

[2]) A 78, B 103.

[3]) Die Aufgabe einer monographischen Darstellung und Auslegung dessen, was Kant über die Einbildungskraft in seiner Anthropologie, in der Kritik d. r. V., in der Kritik der Urteilskraft und in den übrigen Schriften und Vorlesungen lehrt, hat H. Mörchen in seiner Marburger Dissertation: Die Einbildungskraft bei Kant. 1928, übernommen. Die Arbeit wird in Bd. XI des Jahrbuches f. Philos. und phänomenolog. Forschung erscheinen. – Die vorliegende Darstellung beschränkt sich auf das Notwendigste, in ausschließlicher Orientierung auf das leitende Problem der Grundlegung der Metaphysik.

Digitized by Google

„Die Einbildungskraft (facultas imaginandi) ist ein Vermögen der Anschauung auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“[1]). Die Einbildungskraft gehört demnach zum Anschauungsvermögen. In der angeführten Definition wird unter Anschauung zunächst die empirische Anschauung des Seienden verstanden. Als „sinnliches Vermögen“ gehört die Einbildungskraft unter die Erkenntnisvermögen, die in Sinnlichkeit und Verstand geschieden sind, davon die erste das „untere“ Erkenntnisvermögen darstellt. Die Einbildungskraft ist eine Weise des sinnlichen Anschauens „auch ohne Gegenwert des Gegenstandes“. Das angeschaute Seiende braucht nicht selbst anwesend zu sein, mehr noch, die Einbildung schaut das in ihr als Anschauung Hingenommene nicht an als ein wirklich Vorhandenes, und nur als dieses, wie die Wahrnehmung, für welche das Objekt als gegenwärtig vorgestellt werden muß“[2]). Die Einbildungskraft „kann“ anschauen, einen Anblick hinnehmen, ohne daß das betreffende Angeschaute sich selbst als Seiendes zeigt und von sich her allein den Anblick verschafft.

So liegt zunächst in der Einbildungskraft eine eigentümliche Nichtgebundenheit an das Seiende. Sie ist freizügig im Hinnehmen von Anblicken, d. h. sie ist das Vermögen, solche sich in gewisser Weise selbst zu geben. Die Einbildungskraft kann demnach ein Vermögen des Bildens in einem eigentümlichen Doppelsinne genannt werden. Als Vermögen anzuschauen ist sie bildend im Sinne des Bild- (Anblick-) Beschaffens. Als ein auf Anwesenheit des Anschaubaren nicht angewiesenes Vermögen vollzieht sie selbst, d. h. schafft und bildet sie das Bild. Diese „bildende Kraft“ ist zumal ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) „Bilden“. In diesem „zumal“ liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur. Bedeutet aber Rezeptivität soviel wie Sinnlichkeit und Spontaneität soviel wie Verstand, dann fällt die Einbildungskraft in einer eigentümlichen Weise

[1]) I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. WW (Cass.) VIII, § 28, S. 54.
[2]) Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß. 1889, S. 102.

Digitized by Google

zwischen beide[1]). Das gibt ihr einen merkwürdig schillernden Charakter, der auch in den Kantischen Bestimmungen dieses Vermögens zutage kommt. Bei der Einteilung in die beiden Grundklassen der Erkenntnisvermögen rechnet er sie trotz ihrer Spontaneität zur Sinnlichkeit. Hierbei ist demnach das Bilden im Sinne der Bildbeschaffung (Anschauen) entscheidend, was sich ja auch in der Definition bekundet.

Auf Grund ihrer Freizügigkeit aber ist sie für Kant ein Vermögen des Vergleichens, Gestaltens, Kombinierens, Unterscheidens, überhaupt des Verbindens (Synthesis). „Einbilden" heißt so alles nicht wahrnehmungsmäßige Vorstellen im weitesten Sinne: das Sichdenken, Ausdenken, Erdenken, sich Gedanken machen, Einfälle haben und dergleichen. Die „Bildungskraft" wird demgemäß zusammengebracht mit dem Vermögen des Witzes und der Unterscheidungskraft, mit dem Vergleichungsvermögen überhaupt. „Die Sinne geben die Materie zu allen unseren Vorstellungen. Daraus macht erstlich das Vermögen zu bilden, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände, Vorstellungen: Bildungskraft, imaginatio; zweitens das Vermögen zu vergleichen: Witz und Unterscheidungskraft, iudicium discretum; drittens das Vermögen, Vorstellungen nicht mit ihrem Gegenstande unmittelbar, sondern mittelst einer stellvertretenden zu verknüpfen, d. i. zu bezeichnen"[2]).

Aber bei all dieser Zuordnung der Einbildungskraft zum Vermögen der Spontaneität behält sie doch ihren Anschauungscharakter. Sie ist subjectio sub aspectum, d. h. ein Vermögen der anschaulichen Darstellung, des Gebens. Das anschauliche Vorstellen eines nicht anwesenden Gegenstandes kann nun zweifach sein.

Beschränkt es sich darauf, früher Wahrgenommenes lediglich in der Vergegenwärtigung zurückzubringen, dann ist dieser Anblick

[1]) „Zwischen" αἴσθησις und νόησις steht die φαντασία schon bei Aristoteles, de anima Γ 3.

[2]) Erdmann, Reflexionen I, 118. Kants handschriftlicher Nachlaß a. a. O. Bd. II 1, Nr. 339. Vgl. auch Pölitz, I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik. 2. Aufl. nach der Ausgabe v. 1821 neu herausgegeben von K. H. Schmidt. 1924, S. 141.

Digitized by Google

in sich abhängig von dem früheren, den die vormalige Wahrnehmung geboten hat. Diese auf Früheres zurückgreifende Darstellung ist daher eine von dorther ihren Gehalt herleitende (exhibitio derivativa).

Wird jedoch in der Einbildung das Aussehen eines Gegenstandes frei gedichtet, dann ist diese Darstellung seines Anblickes eine „ursprüngliche" (exhibitio originaria). Die Einbildungskraft heißt dann „produktive"[1]). Dieses ursprüngliche Darstellen ist aber nicht so „schöpferisch" wie der intuitus originarius, der im Anschauen das Seiende selbst schafft. Die produktive Einbildungskraft bildet nur den Anblick eines möglichen und unter bestimmten Bedingungen vielleicht auch herstellbaren, d. h. zur Anwesenheit zu bringenden Gegenstandes. Diese Herstellung leistet aber nie das Einbilden selbst. Das produktive Bilden der Einbildungskraft ist sogar nicht einmal „schöpferisch" in dem Sinne, daß es auch nur den Bildgehalt schlechthin aus dem Nichts, d. h. dem noch nie und nirgends Erfahrenen bilden könnte; denn sie ist „nicht vermögend, eine Sinnesvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen"[2]).

Das ist das Wesentliche der Auskunft, die uns die Anthropologie über die Einbildungskraft überhaupt und die produktive Einbildungskraft im besonderen gibt. Sie enthält nicht mehr, als was die Grundlegung in der Kritik d. r. V. schon herausgestellt hat. Im Gegenteil: daß die Einbildungskraft ein Zwischenvermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist, haben die Erörterungen der transzendentalen Deduktion und des Schematismus ungleich ursprünglicher ans Licht gebracht.

Aber die Definition der Einbildungskraft, daß sie einen Gegenstand ohne dessen Anwesenheit anschaulich vorstellen kann, fand sich zum mindesten nicht in den Grundlegungsbetrachtungen der Kritik d. r. V. Doch abgesehen davon, daß diese

[1]) Anthropologie, a. a. O. VIII, § 28.
[2]) a. a. O.

Digitized by Google

Definition ausdrücklich in der transzendentalen Deduktion, allerdings erst in der zweiten Auflage[1]), vorkommt, hat denn nicht die Herausarbeitung des transzendentalen Schematismus gerade diesen in der Definition der Einbildungskraft genannten Charakter gezeigt?

Die Einbildungskraft bildet im vorhinein den Anblick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher vor der Erfahrung des Seienden. Dieses Anblickbilden im reinen Bilde der Zeit ist aber nicht nur vor dieser oder jener Erfahrung von Seiendem, sondern im vorhinein jederzeit vor jeder möglichen. In diesem Anblickbieten ist demnach die Einbildungskraft von vornherein und schlechthin nie angewiesen auf die Anwesenheit eines Seienden. Und sie ist dieses so wenig, daß gerade ihr Vor-bilden des reinen Schemas, z. B. der Substanz, d. h. der Beharrlichkeit, überhaupt zuvor so etwas in den Blick bringt wie ständige Anwesenheit, in deren Horizont allererst diese oder jene „Gegenwart eines Gegenstandes" als solche sich zeigen kann. Demnach wird im transzendentalen Schematismus das Wesen der Einbildungskraft, ohne Gegenwart anschauen zu können, grundsätzlich ursprünglicher gefaßt.

Und schließlich zeigt auch gerade der Schematismus das „schöpferische" Wesen der Einbildungskraft in einem weit ursprünglicheren Sinne. Ontisch „schöpferisch" ist sie zwar überhaupt nicht, wohl aber als ein freies Bilden der Bilder. Die Anthropologie weist darauf hin, daß auch die produktive Einbildungskraft noch auf die Sinnesvorstellungen angewiesen sei. Im transzendentalen Schematismus dagegen ist die Einbildungskraft ursprünglich darstellend im reinen Bilde der Zeit. Sie ist schlechthin unbedürftig einer empirischen Anschauung. Die Kritik d. r. V. zeigt demnach sowohl den Anschauungscharakter als auch die Spontaneität in einem ursprünglicheren Sinne.

---

[1]) B 151.

Digitized by Google

Der Versuch, von der Anthropologie Ursprünglicheres über die Einbildungskraft als den gelegten Grund der Ontologie zu erfahren, bleibt daher in jeder Weise erfolglos. Nicht nur das, er ist überhaupt ein Mißgriff, weil er den empirischen Charakter der Kantischen Anthropologie verkennt und andererseits der Eigentümlichkeit der Grundlegungsbetrachtung und Ursprungsenthüllung in der Kritik d. r. V. nicht Rechnung trägt.

Die Kantische Anthropologie ist in einem doppelten Sinne empirisch. Einmal bewegt sich die Charakteristik der Seelenvermögen im Rahmen der Kenntnisse, die die allgemeine Erfahrung vom Menschen darbietet. Sodann aber werden die Seelenvermögen selbst, z. B. die Einbildungskraft, im vorhinein und einzig daraufhin betrachtet, daß sie und wie sie sich auf das erfahrbare Seiende beziehen. Die produktive Einbildungskraft, von der die Anthropologie handelt, betrifft immer nur das Bilden von Anblicken empirisch möglicher bzw. unmöglicher Gegenstände.

Die produktive Einbildungskraft der Kritik d. r. V. dagegen bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständlichkeit überhaupt. Sie ist erfahrungsfreie, Erfahrung allererst ermöglichende reine produktive Einbildungskraft. Nicht jede produktive Einbildungskraft ist rein, wohl aber ist die reine in dem charakterisierten Sinne notwendig produktiv. Und sofern sie die Transzendenz bildet, heißt sie mit Recht die transzendentale Einbildungskraft.

Die Anthropologie stellt überhaupt nicht die Frage nach der Transzendenz. Gleichwohl hat der mißglückte Versuch, an Hand der Anthropologie die Einbildungskraft ursprünglicher auslegen zu wollen, ergeben, daß in der empirischen Auslegung der Seelenvermögen, die eben im Grunde selbst nie rein empirisch sein kann, immer schon ein Hinweis auf transzendentale Strukturen liegt. Aber diese können in der Anthropologie weder begründet, noch überhaupt aus ihr durch bloße Übernahme geschöpft werden.

Digitized by Google

Welcher Art ist denn nun aber das Erkennen, das die Enthüllung der Transzendenz, d. h. die Freilegung der reinen Synthesis und damit die Auslegung der Einbildungskraft vollzieht? Wenn Kant diese Erkenntnisart die „transzendentale" nennt, so läßt sich daraus nur entnehmen, daß sie die Transzendenz zum Thema hat. Aber welches ist der methodische Charakter dieses Erkennens? Wie geschieht der Rückgang in den Ursprung? Solange hierüber die geforderte Klarheit fehlt, läßt sich doch auch kein ursprünglicherer Schritt in der Grundlegung vollziehen.

Eine ausdrückliche Erörterung über die „transzendentale Methode" läßt sich scheinbar an dieser Stelle der Betrachtung nicht mehr umgehen. Doch gesetzt, diese Methode sei geklärt, dann bleibt immer noch die Aufgabe, aus dem bisher gelegten Grunde selbst die Richtung des Rückganges herauszulesen, den die Ursprungsdimension selbst verlangt. Ob freilich dieses Einschwenken in die von den Sachen selbst vorgezeichnete Richtung ihrer möglichen ursprünglicheren Auslegung gelingt, hängt einzig davon ab, ob die bisherige Grundlegung Kants bzw. die Interpretation derselben ursprünglich und reich genug ist, die Führung bei einem solchen Einschwenken zu übernehmen. Das kann jedoch nur ein wirklich durchgeführter Versuch entscheiden. Der zunächst selbstverständlich scheinende Weg in die Anthropologie Kants hat sich als Abweg erwiesen. Um so deutlicher aber ergibt sich die Notwendigkeit, die weitere Auslegung unentwegt bei dem Phänomen zu halten, das sich als Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis offenbarte, bei der transzendentalen Einbildungskraft.

§ 27. Die transzendentale Einbildungskraft als drittes Grundvermögen

Die Vermögen „unseres Gemüts" als „transzendentale Vermögen" verstehen, heißt zunächst: sie daraufhin enthüllen, wie sie das Wesen der Transzendenz ermöglichen. Vermögen hat

Digitized by Google

hierbei nicht die Bedeutung einer in der Seele vorhandenen „Grundkraft"; „Vermögen" meint jetzt das, was ein solches Phänomen „vermag", im Sinne der Ermöglichung der Wesensstruktur der ontologischen Transzendenz. Vermögen heißt jetzt soviel wie „Möglichkeit" in der oben[1]) auseinandergelegten Bedeutung. So verstanden ist die transzendentale Einbildungskraft nicht nur und erst ein Vermögen, das zwischen reiner Anschauung und reinem Denken vorkommt, sondern sie ist mit diesen ein „Grundvermögen" als Ermöglichung der ursprünglichen Einheit beider und damit der Wesenseinheit der Transzendenz im ganzen. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt"[2]).

„Grundvermögen" besagt zugleich, daß die reine Einbildungskraft auf die reinen Elemente, mit denen zusammen sie die Wesenseinheit der Transzendenz bildet, nicht zurückführbar ist. Daher zählt denn Kant auch bei der entscheidenden Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis ausdrücklich drei Elemente auf: die reine Anschauung (Zeit), die reine Synthesis durch die Einbildungskraft und die reinen Begriffe der reinen Apperzeption[3]). In demselben Zusammenhang betont Kant, daß „wir künftig sehen werden", in welcher Weise die Einbildungskraft, „eine unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden", wirkt.

Die genannte Dreiheit der Elemente wird in der transzendentalen Deduktion in ihrer möglichen Einheit erörtert und durch den Schematismus begründet. Dieser bringt überdies bei der Einführung der Idee des reinen Schematismus wiederum die gleiche Aufzählung der drei reinen Elemente der ontologischen Erkenntnis. Und schließlich wird die Erörterung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile, d. h. die endgültige Bestimmung des

[1]) Vgl. § 24, S. 110 f.
[2]) A 124 (v. Vf. gesp.).
[3]) A 78 f., B 104.

Digitized by Google

vollen Wesens der Transzendenz, eingeleitet mit der Aufzählung der genannten drei Elemente „als der drei Quellen" zur „Möglichkeit reiner synthetischer Urteile a priori".

Gegen diese eindeutige, aus der inneren Problematik der Kritik d.r.V. selbst herauswachsende Kennzeichnung der transzendentalen Einbildungskraft als eines dritten Grundvermögens neben der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstand spricht nun die von Kant ausdrücklich zu Anfang und am Ende seines Werkes gegebene Erklärung:

Es sind aber nur „zwei Grundquellen des Gemüts, Sinnlichkeit und Verstand", es gibt nur diese „zwei Stämme unserer Erkenntniskraft"; „außer diesen beiden Erkenntnisquellen haben wir keine anderen"[1]). Und dieser These entspricht auch die Zweiteilung der ganzen transzendentalen Untersuchung in eine transzendentale Ästhetik und eine transzendentale Logik. Die transzendentale Einbildungskraft ist heimatlos. Sie wird auch nicht in der transzendentalen Ästhetik abgehandelt, wohin sie doch als ein „Vermögen der Anschauung" eigentlich gehörte. Dagegen ist sie in der transzendentalen Logik Thema, wo sie es, solange die Logik beim Denken als solchem bleibt, streng genommen nicht sein dürfte. Weil aber diese Ästhetik und Logik von Anfang an auf die Transzendenz orientiert sind, die nicht nur die Summe von reiner Anschauung und reinem Denken sondern eine eigene ursprüngliche Einheit ist, darin diese nur als Elemente fungieren, muß ihr beiderseitiges Ergebnis über sie selbst hinausführen.

Konnte dieses Ergebnis Kant entgehen, oder ist es im geringsten mit seiner Denkungsart vereinbar, daß er die genannte Dreiheit der Grundvermögen zu Gunsten der Theorie von der Zweiheit der Stämme gleichsam unterschlagen hätte? Das ist so wenig der Fall, daß Kant vielmehr mitten im Zuge seiner Grund-

[1]) Vgl. § 6, S. 31 ff.

Digitized by Google

legung, sowohl am Schluß der Einleitung zur transzendentalen Deduktion als auch bei Beginn ihrer eigentlichen Durchführung, ausdrücklich von „drei ursprünglichen Quellen der Seele" spricht, gleich als hätte er nie die Zweiheit der Stämme festgelegt.

„Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption ... Alle diese Vermögen haben, außer dem empirischen Gebrauche, noch einen transzendentalen, der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich ist"[1]).

„Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen"[2]). An beiden Stellen wird ausdrücklich neben dem empirischen Gebrauch der transzendentale dieser Vermögen hervorgehoben, womit sich aufs neue die Beziehung zur Anthropologie bekundet, auf die oben hingewiesen wurde.

So stehen sich diese Dreiheit der Grundvermögen und die Zweiheit der Grundquellen und Stämme der Erkenntnis hart entgegen. Doch was ist es um die zwei Stämme? Gebraucht Kant zufällig dieses Bild zur Kennzeichnung von Sinnlichkeit und Verstand, oder gerade deshalb, um anzudeuten, daß sie einer „gemeinschaftlichen Wurzel" entwachsen?

Nun zeigte aber die Interpretation der Grundlegung: die transzendentale Einbildungskraft ist nicht nur ein äußeres Band, das

[1]) A 94 (v. Vf. gesp.).
[2]) A 115 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

zwei Enden zusammenknüpft. Sie ist ursprünglich einigend, d.h. sie als eigenes Vermögen bildet die Einheit der beiden anderen, die selbst zu ihr einen wesenhaften strukturalen Bezug haben.

Wenn diese ursprünglich bildende Mitte jene „unbekannte gemeinsame Wurzel" der beiden Stämme wäre? Ist es Zufall, daß Kant bei der ersten Einführung der Einbildungskraft von ihr sagt, daß „wir uns (ihrer) aber selten nur einmal bewußt sind"[1]?

B. Die transzendentale Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme

Wenn der gelegte Grund nichts dergleichen ist wie ein vorhandener Boden, sondern wenn er den Charakter der Wurzel hat, dann muß er so Grund sein, daß er die Stämme aus sich hervorwachsen läßt, ihnen Halt und Bestand verleiht. Damit ist aber schon die gesuchte Richtung gewonnen, in der die Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung innerhalb ihrer eigenen Problematik erörtert werden kann. Diese Grundlegung wird ursprünglicher, wenn sie den gelegten Grund nicht einfach hinnimmt, sondern wenn sie enthüllt, wie diese Wurzel für die beiden Stämme Wurzel ist. Das bedeutet aber nichts Geringeres, als die reine Anschauung und das reine Denken auf die transzendentale Einbildungskraft zurückzuführen.

Doch springt nicht die Fragwürdigkeit eines solchen Unternehmens in die Augen, von seinem Gelingen noch ganz zu schweigen? Wird durch eine solche Zurückführung der Erkenntnisver-

[1]) A 78, B 103. Die ausdrückliche Kennzeichnung der Einbildungskraft als eines Grundvermögens mußte den Zeitgenossen Kants die Bedeutung dieses Vermögens nahebringen. So haben Fichte und Schelling und in seiner Weise auch Jacobi der Einbildungskraft eine wesentliche Rolle zugesprochen. Ob dabei das von Kant gesehene Wesen der Einbildungskraft erkannt, festgehalten und gar ursprünglicher ausgelegt wurde, kann hier nicht erörtert werden. Die folgende Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft ist aus einer anderen Fragestellung erwachsen und bewegt sich gleichsam in entgegengesetzter Richtung wie die des deutschen Idealismus. Vgl. unten S. 188f.

Digitized by Google

mögen des endlichen Wesens auf die Einbildungskraft nicht alle Erkenntnis zur bloßen Einbildung herabgesetzt? Löst sich dann das Wesen des Menschen nicht in einen Schein auf?

Allein, wenn der Ursprung von reiner Anschauung und reinem Denken als transzendentaler Vermögen aus der transzendentalen Einbildungskraft als Vermögen gezeigt werden soll, dann heißt das doch nicht, den Nachweis geben wollen, reine Anschauung und reines Denken seien ein Produkt der Einbildung und als solche nur etwas Eingebildetes. Die gekennzeichnete Ursprungsenthüllung bedeutet vielmehr: die Struktur dieser Vermögen ist in der Struktur der transzendentalen Einbildungskraft gewurzelt, so zwar, daß diese erst in der strukturalen Einheit mit jenen beiden etwas „einbilden" kann.

Ob aber das in der transzendentalen Einbildungskraft Gebildete ein bloßer Schein ist im Sinne der „bloßen Einbildung", muß zum mindesten offen bleiben. Als „bloß eingebildet" gilt zunächst solches, was nicht wirklich vorhanden ist. Aber das in der transzendentalen Einbildungskraft Gebildete ist ja seinem Wesen nach überhaupt nicht ein Vorhandenes, wenn anders die transzendentale Einbildungskraft nie ontisch schöpferisch sein kann. Das in ihr Gebildete wird deshalb auch wesensmäßig nie „bloße Einbildung" in dem genannten Sinne sein können. Vielmehr macht der in der transzendentalen Einbildungskraft gebildete Horizont der Gegenstände — das Seinsverständnis — überhaupt erst so etwas möglich wie eine Unterscheidung zwischen ontischer Wahrheit und ontischem Schein („bloßer Einbildung").

Aber hat nicht auch die ontologische Erkenntnis, deren Wesensgrund die transzendentale Einbildungskraft sein soll, als wesenhaft endliche in eins mit ihrer Wahrheit auch eine entsprechende Unwahrheit? In der Tat, die Idee der transzendentalen Unwahrheit birgt eines der zentralsten Probleme der Endlichkeit in sich, das nicht nur nicht gelöst, sondern nicht einmal gestellt ist, weil die Basis für diese Problemstellung allererst erarbeitet werden

Digitized by Google

muß. Das kann aber nur geschehen, wenn überhaupt das Wesen der endlichen Transzendenz und damit der transzendentalen Einbildungskraft hinreichend enthüllt ist. Niemals jedoch werden reine Anschauung und reines Denken dadurch für etwas Eingebildetes erklärt, daß ihre Wesensmöglichkeit eine Rückführung auf die Wesensstruktur der transzendentalen Einbildungskraft erfährt. Die transzendentale Einbildungskraft bildet sich dergleichen wie reine Anschauung nicht ein, sondern ermöglicht sie gerade in dem, was sie „wirklich" sein kann.

Aber so wenig die transzendentale Einbildungskraft deshalb, weil sie als Wurzel „bildet", selbst ein nur Eingebildetes ist, so wenig wird sie auch als „Grundkraft" in der Seele gedacht werden können. Nichts liegt diesem Rückgang in den Wesensursprung der Transzendenz ferner als die monistisch-empirische Erklärung der übrigen Seelenvermögen aus der Einbildungskraft. Diese Absicht verbietet sich dadurch schon von selbst, daß am Ende die Wesensenthüllung der Transzendenz allererst entscheidet, in welchem Sinne von „Seele" und „Gemüt" gesprochen werden darf, inwieweit diese Begriffe das ontologisch-metaphysische Wesen des Menschen ursprünglich treffen.

Der Rückgang zur transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand bedeutet vielmehr einzig: im Blick auf die innerhalb der Grundlegungsproblematik gewonnene Wesensstruktur der transzendentalen Einbildungskraft die Verfassung der Transzendenz erneut auf den Grund ihrer Möglichkeit entwerfen. Der grund-legende Rückgang bewegt sich in die Dimension der „Möglichkeiten", der möglichen Ermöglichungen, hinein. Darin liegt vor allem, daß sich am Ende das, was bisher noch als transzendentale Einbildungskraft bekannt ist, in ursprünglichere „Möglichkeiten" auflöst, so daß die Bezeichnung „Einbildungskraft" von selbst unangemessen wird.

Die weitere Enthüllung der Ursprünglichkeit der Grundlegung wird daher noch weniger als die schon dargestellten Stadien der

Digitized by Google

von Kant durchmessenen Freilegung des Grundes auf eine absolute Erklärungsbasis führen wollen. Die Befremdlichkeit des gelegten Grundes, die sich Kant aufdrängen mußte, kann nicht schwinden, sondern sie wird sich mit der wachsenden Ursprünglichkeit steigern, wenn anders dem Menschen als endlichem Wesen seine metaphysische Natur das Unbekannteste und Wirklichste zugleich ist.

Wenn sich die transzendentale Einbildungskraft als Wurzel der Transzendenz nachweisen läßt, dann gewinnt die Problematik der transzendentalen Deduktion und des Schematismus erst ihre Durchsichtigkeit. Die dort gestellte Frage nach der reinen Synthesis zielt ja auf eine ursprüngliche Einigung, in der das Einigende den zu einigenden Elementen im vorhinein gewachsen sein muß. Dieses Bilden einer ursprünglichen Einheit ist aber nur so möglich, daß das Einigende seinem Wesen nach das zu Einigende entspringen läßt. Der Wurzelcharakter des gelegten Grundes macht demnach erst die Ursprünglichkeit der reinen Synthesis, d. h. ihr Entspringenlassen, verständlich.

In der folgenden Interpretation bleibt zwar die Orientierung auf den durchlaufenen Weg der Grundlegung festgehalten, die einzelnen Stadien aber werden nicht mehr beschrieben. Der spezifische Zusammenhang von reiner Einbildungskraft, reiner Anschauung und reinem Denken soll auch nur so weit ursprünglicher enthüllt werden, wie die Kantische Grundlegung selbst dazu Vorweisungen enthält.

§ 28. Die transzendentale Einbildungskraft und die reine Anschauung

Kant nennt die reinen Anschauungen Raum und Zeit „ursprüngliche Vorstellungen". Das „ursprünglich" ist hier nicht ontisch psychologisch verstanden und betrifft nicht das Vorhandensein, etwa das Angeborensein, dieser Anschauungen in der Seele, sondern charakterisiert die Weise, gemäß der diese Vorstellungen vorstellen. Der Ausdruck „ursprünglich" entspricht

Digitized by Google

dem „originarius" in dem Titel intuitus originarius und besagt: entspringen lassen. Nun können freilich die reinen Anschauungen, als zur Endlichkeit des Menschen gehörig, in ihrem Vorstellen kein Seiendes entspringen lassen.

Und doch sind sie bildend in der eigentümlichen Weise, daß sie im vorhinein den Anblick von Raum und Zeit als in sich mannigfaltiger Ganzheiten vor-stellen. Sie nehmen den Anblick hin, aber dieses Hinnehmen ist in sich gerade das bildende Sichselbstgeben des sich Gebenden. Die reinen Anschauungen sind ihrem Wesen nach „ursprüngliche", d. h. entspringenlassende Darstellung des Anschaubaren: exhibitio originaria. In diesem Darstellen aber liegt das Wesen der reinen Einbildungskraft. Die reine Anschauung kann nur deshalb „ursprünglich" sein, weil sie selbst ihrem Wesen nach reine Einbildungskraft ist, die von sich aus Anblicke (Bilder) bildend gibt.

Die Verwurzelung der reinen Anschauung in der reinen Einbildungskraft wird vollends deutlich, wenn wir dem Charakter des in der reinen Anschauung Angeschauten nachfragen. Zwar leugnen die Ausleger meist allzu grob und schnell, daß in der reinen Anschauung überhaupt etwas angeschaut werde, da sie doch nur „Form der Anschauung" sei. Das in der reinen Anschauung Erblickte ist ein in sich einiges, obzwar nicht leeres Ganzes, dessen Teile immer nur Einschränkungen seiner selbst sind. Dieses einige Ganze muß sich nun aber gerade im vorhinein bezüglich dieses Zusammen seiner meist unabgehobenen Mannigfaltigkeit erblicken lassen. Die reine Anschauung muß ursprünglich einigend, d. h. Einheit gebend, die Einheit erblicken. Kant spricht daher mit Recht hier nicht von einer Synthesis, sondern von der „Synopsis"[1]).

Die Ganzheit des in der reinen Anschauung Angeschauten hat nicht die Einheit einer Allgemeinheit des Begriffes. Die Ein-

[1]) A 94f. Kant sagt hier ausdrücklich, daß er in der transzendentalen Ästhetik von der transzendentalen Synopsis gehandelt habe.

Digitized by Google

heit der Anschauungsganzheit kann daher auch nicht der „Synthesis des Verstandes" entspringen. Sie ist eine im Bild-gebenden Einbilden im vorhinein erblickte Einheit. Das „Syn" der Ganzheit von Raum und Zeit gehört zu einem Vermögen der bildenden Anschauung. Die reine Synopsis ist, wenn sie das Wesen der reinen Anschauung ausmacht, nur in der transzendentalen Einbildungskraft möglich; das um so mehr, als diese überhaupt der Ursprung alles „Synthetischen" ist[1]). „Synthesis" muß hier durchaus so weit gefaßt werden, daß sie die Synopsis der Anschauung und die „Synthesis" des Verstandes umgreift.

Kant sagt einmal in einer Reflexion plastisch und unmittelbar: „Raum und Zeit sind die Formen der Vorbildung in der Anschauung"[2]). Im voraus bilden sie den reinen Anblick, der als Horizont des empirisch Anschaubaren dient. Wenn nun aber die reine Anschauung in der Weise ihres Anschauens das spezifische Wesen der transzendentalen Einbildungskraft bekundet, ist dann nicht das in ihr Vorgebildete, als in der Einbildung (imaginatio) Gebildetes, selbst imaginativ? Diese Charakteristik des in der reinen Anschauung Angeschauten als solchen ist keine formale Konsequenz der bisherigen Analyse, sondern liegt im Wesensgehalt des in der reinen Anschauung Zugänglichen selbst beschlossen. Dieser imaginative Charakter von Raum und Zeit hat dann nichts Unerhörtes und Befremdliches, wenn festgehalten wird, daß es sich um reine Anschauung und reine Einbildung handelt. Das in der Einbildung Gebildete ist ja, wie gezeigt, nicht notwendig ein ontischer Schein.

Kant müßte nun wenig von der Wesensstruktur der reinen Anschauung gesehen haben, ja, er hätte sie überhaupt nicht fassen können, wenn ihm nicht der imaginative Charakter des in ihr

---

[1]) A 78, B 103.

[2]) Erdmann, Reflexionen II, 408. Kants handschr. Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5934. – Adickes liest, unter Hinweis auf die Erdmannsche Lesart – m. E. zu Unrecht – „Verbindung" statt „Vorbildung". Vgl. unten § 32, S. 166.

Digitized by Google

Angeschauten sichtbar geworden wäre. Unzweideutig sagt Kant: „Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (ens imaginarium)“[1]). Das in der reinen Anschauung als solcher Angeschaute ist ein ens imaginarium. Also ist das reine Anschauen im Grunde seines Wesens reine Imagination.

Das ens imaginarium gehört zu den möglichen Formen des „Nichts“, d. h. dessen, was nicht ein Seiendes ist im Sinne des Vorhandenen. Reiner Raum und reine Zeit sind „Etwas“, freilich keine „Gegenstände“. Sagt man kurzerhand, in der reinen Anschauung werde „nichts“ angeschaut, ihr fehlen also die Gegenstände, dann ist diese Interpretation zunächst nur negativ und überdies zweideutig, solange nicht klargestellt wird, daß Kant hier den Ausdruck Gegenstand in der bestimmt eingeschränkten Bedeutung gebraucht, der gemäß das in der Erscheinung sich zeigende Seiende selbst gemeint ist. Danach ist also nicht schon jedes beliebige „Etwas“ ein Gegenstand.

Die reinen Anschauungen sind als „Formen anzuschauen“ zwar „Anschauungen ohne Dinge“[2]), haben aber gleichwohl ihr Angeschautes. Raum ist nichts „Wirkliches“, d. h. kein in der Wahrnehmung zugängliches Seiendes, sondern „die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins“[3]).

Freilich wird nun die Neigung, der reinen Anschauung überhaupt einen Gegenstand im Sinne eines Angeschauten abzusprechen, besonders dadurch verstärkt, daß man sich auf einen echten phänomenalen Charakter der reinen Anschauung berufen

---

[1]) A 291, B 347. R. Schmidt vermerkt, daß „(ens imaginarium)“ in A 3 Zeilen oberhalb hinter „Zeit“ steht.

[2]) Reflexionen II, 402. Kants handschr. Nachlaß a. a. O. Bd. V, Nr. 5315.

[3]) A 374.

Digitized by Google

kann, ohne diesen allerdings hinreichend zu bestimmen. Im erkennenden Verhalten zu den vorhandenen „räumlich-zeitlich" geordneten Dingen sind wir nur auf diese gerichtet. Raum und Zeit aber lassen sich dabei doch nicht wegleugnen. Die positive Frage muß jedoch lauten: wie sind denn dabei Raum und Zeit da? Wenn Kant sagt, sie seien Anschauungen, dann möchte man erwidern: aber gerade sie sind doch nicht angeschaut. Gewiß, nicht angeschaut im Sinne der thematischen Erfassung, sondern in der Weise einer ursprünglich bildenden Gebung. Gerade weil das rein Angeschaute ist, was und wie es ist, als wesenhaft zu Bildendes — in der charakterisierten Doppelbedeutung des zu schaffenden reinen Anblickes — kann das reine Anschauen sein „Angeschautes" nicht anschauen in der Weise des thematisch erfassenden Hinnehmens eines Vorhandenen.

So gibt gerade erst die ursprüngliche Interpretation der reinen Anschauung als reiner Einbildungskraft die Möglichkeit, positiv aufzuhellen, was das in der reinen Anschauung Angeschaute ist. Als vorgängiges Bilden eines reinen unthematischen und im Kantischen Sinne ungegenständlichen Anblickes ermöglicht die reine Anschauung gerade, daß das in ihrem Horizont sich bewegende empirische Anschauen der räumlich-zeitlichen Dinge nicht erst den Raum und die Zeit anzuschauen braucht im Sinne einer diese Mannigfaltigkeiten erst feststellenden Erfassung.

Durch diese Interpretation der reinen Anschauung ist nun auch erst der transzendentale Charakter der transzendentalen Anschauung verdeutlicht, wenn anders das innerste Wesen der Transzendenz in der reinen Einbildungskraft gründet. So, wie die transzendentale Ästhetik am Anfang der Kritik d. r. V. steht, ist sie im Grunde unverständlich. Sie hat nur vorbereitenden Charakter und kann eigentlich erst aus der Perspektive des transzendentalen Schematismus gelesen werden.

So unhaltbar der Versuch der Marburger Kantinterpretation ist, Raum und Zeit als „Kategorien" im logischen Sinne zu fassen

Digitized by Google

und die transzendentale Ästhetik in die Logik aufzulösen, so echt ist doch ein Motiv, das diesen Versuch nahegelegt hat: die, freilich nicht geklärte, Einsicht, daß die transzendentale Ästhetik für sich genommen nicht das Ganze selbst sein kann, das in ihr der Möglichkeit nach beschlossen liegt. Aber aus dem eigentümlichen „Syn"-Charakter der reinen Anschauung folgt nicht die Zugehörigkeit der reinen Anschauung zur Synthesis des Verstandes, sondern die Auslegung dieses „Syn"-Charakters führt auf den Ursprung der reinen Anschauung aus der transzendentalen Einbildungskraft. Die Auflösung der transzendentalen Ästhetik in die Logik wird aber noch fragwürdiger, wenn sich zeigt, daß auch der spezifische Gegenstand der transzendentalen Logik, das reine Denken, in der transzendentalen Einbildungskraft verwurzelt ist[1]).

§ 29. Die transzendentale Einbildungskraft und die theoretische Vernunft

Der Versuch, einen Ursprung des reinen Denkens und damit der theoretischen Vernunft überhaupt aus der transzendentalen Einbildungskraft nachzuweisen, erscheint zunächst schon deshalb als aussichtslos, weil ein solches Vorhaben in sich für widersinnig gehalten werden möchte. Kant sagt doch ausdrücklich, die Einbildungskraft sei „jederzeit sinnlich"[2]). Wie soll sie aber als wesenhaft sinnliches, d. h. „unteres" und niederes Vermögen den Ursprung für das höhere und „obere" bilden können? Daß der Verstand im endlichen Erkennen Sinnlichkeit und damit Einbildungskraft als „Unterlage" voraussetzt, ist verständlich. Daß er aber selbst, dem Wesen nach, aus der Sinnlichkeit entspringen soll, diese Meinung kann den offenbaren Widersinn nicht verbergen.

[1]) Nur bei einer klaren Scheidung zwischen einer Synopsis der reinen Anschauung und der Synthesis des Verstandes ist der Unterschied zwischen „Form der Anschauung" und „formaler Anschauung" aufzuhellen, den Kant in B § 26, S. 160, Anm. einführt.

[2]) A 124.

Digitized by Google

Doch vor jeder formalistischen Argumentation muß festgehalten werden, daß es sich hier nicht um die empirisch erklärende Ableitung eines höheren Seelenvermögens aus einem niederen handelt. Sofern in der Grundlegungsbetrachtung überhaupt nicht die Seelenvermögen zur Erörterung stehen, kann auch die einer solchen Einstellung auf Seelenvermögen erwachsende Rangordnung zwischen „unteren" und „oberen" nicht leitend sein — auch nicht für einen Einwand. Vor allem aber, was heißt „sinnlich"?

Mit Absicht wurde schon bei der Kennzeichnung des Ansatzes der Grundlegung das Wesen der Sinnlichkeit, so wie es Kant erstmals bestimmte, umgrenzt[1]). Danach heißt Sinnlichkeit soviel wie endliche Anschauung. Die Endlichkeit besteht im Hinnehmen des Sichgebenden. Was sich da gibt, und wie es sich gibt, bleibt offen. Nicht jede sinnliche, d. h. hinnehmende Anschauung muß schon eine empfindende, empirische, sein. Das „Niedere" der leiblich bedingten Sinnesaffektion gehört nicht zum Wesen der Sinnlichkeit. So kann die transzendentale Einbildungskraft als reine endliche Anschauung nicht nur, sie muß sogar als Grundbestimmung der endlichen Transzendenz „sinnlich" sein.

Diese Sinnlichkeit der transzendentalen Einbildungskraft kann jedoch gar nicht in Anspruch genommen werden für eine Zuweisung derselben in die Klasse der niederen Seelenvermögen, zumal dann nicht, wenn sie als transzendentale die Bedingung der Möglichkeit aller Vermögen sein sollte. Damit fällt aber das schwerste, weil zunächst „natürlichste" Bedenken gegen einen möglichen Ursprung des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft.

Die Vernunft kann jetzt schon nicht mehr als „höher" in Anspruch genommen werden. Aber sofort meldet sich eine andere Schwierigkeit. Daß die reine Anschauung aus der transzendentalen Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauung entspringt,

---

[1]) Vgl. oben § 5, S. 23f.

Digitized by Google

ist noch begreiflich. Daß aber das Denken, das doch von aller Anschauung scharf unterschieden wird, in der transzendentalen Einbildungskraft seinen Ursprung haben soll, erscheint unmöglich, auch dann, wenn auf die Rangordnung von Sinnlichkeit und Verstand jetzt kein Gewicht mehr gelegt werden darf.

Allein Denken und Anschauen sind, obzwar unterschieden, doch nicht von einander geschieden, wie zwei völlig ungleichartige Dinge. Beide gehören vielmehr als Arten des Vorstellens zu derselben Gattung des Vor-stellens überhaupt. Beide sind Weisen des Vorstellens von... Die Einsicht in den primären Vorstellungscharakter des Denkens ist nicht minder entscheidend für die folgende Interpretation als das rechte Verständnis des sinnlichen Charakters der Einbildungskraft.

Bei einer ursprünglichen Wesensenthüllung des Verstandes muß sein innerstes Wesen in den Blick genommen werden: die Angewiesenheit auf die Anschauung. Dieses sein Angewiesensein ist das Verstandsein des Verstandes. Und dieses „Sein" ist, was und wie es ist, in der reinen Synthesis der reinen Einbildungskraft. Hierauf möchte man erwidern: gewiß, der Verstand ist „durch" die reine Einbildungskraft auf die reine Anschauung bezogen. Aber das heißt doch in aller Welt nicht, der reine Verstand sei selbst transzendentale Einbildungskraft und nichts Eigenständiges.

Daß er aber das letztere ist, bezeugt doch die Logik, die nicht von der Einbildungskraft zu handeln braucht. Und gerade Kant führt den Verstand immer in der Gestalt ein, die ihm die scheinbar „absolut" vorhandene Logik bestimmt hat. Von dieser Selbständigkeit des Denkens muß die Analyse doch ausgehen, wenn der Ursprung des Denkens aus der Einbildungskraft aufgewiesen werden will.

Daß die überlieferte Logik nicht von der reinen Einbildungskraft handelt, ist unbestreitbar. Ob die Logik von ihr überhaupt nicht

Digitized by Google

zu handeln braucht, wenn sie sich selbst versteht, muß aber zum mindesten offen bleiben. Daß Kant den Ausgang seiner Fragestellungen immer wieder von der Logik her nimmt, läßt sich gleichfalls nicht leugnen. Aber ebenso fraglich ist, ob dadurch, daß die Logik das Denken in einem bestimmten Sinne zu ihrem einzigen Thema macht, auch schon verbürgt wird, daß diese Logik das volle Wesen des Denkens umgrenzen oder auch nur treffen kann.

Zeigt nicht gerade Kants Auslegung des reinen Denkens in der transzendentalen Deduktion und in der Schematismuslehre, daß nicht nur die Urteilsfunktionen sondern auch die reinen Begriffe als Notionen lediglich künstlich isolierte Elemente der reinen Synthesis darstellen, die ihrerseits eine wesensnotwendige „Voraussetzung" für die „synthetische Einheit der Apperzeption" ist? Löst nicht gerade Kant die formale Logik, an der er sich zwar ständig wie an einem „Absoluten" orientiert, in das auf, was er transzendentale Logik nennt, und was die transzendentale Einbildungskraft zum zentralen Thema hat? Geht die Zurückweisung der überlieferten Logik nicht so weit, daß Kant — charakteristischerweise erst in der zweiten Auflage — sagen muß: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst"[1])?

So dürfen denn die Vormeinungen über die Eigenständigkeit des Denkens, wie sie durch die faktische Existenz der scheinbar obersten und unableitbaren Disziplin der formalen Logik nahegelegt sind, nicht maßgebend werden für eine Entscheidung über die Möglichkeit eines Ursprungs des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft. Vielmehr gilt es, das Wesen des reinen Denkens in dem zu suchen, was bereits die Grundlegung selbst darüber ans Licht gebracht hat. Nur vom ursprünglichen Wesen

[1]) B 133, Anm.

Digitized by Google

des Verstandes her, keineswegs aber aus der dieses Wesen nichtachtenden „Logik", kann über seinen möglichen Ursprung entschieden werden.

Die Charakteristik des Denkens als Urteilen ist zwar treffend, aber doch nur eine entferntere Bestimmung seines Wesens. „Näher tritt" diesem schon die Kennzeichnung des Denkens als „Vermögen der Regeln"[1]). Und zwar deshalb, weil von da aus ein Weg zur Grundbestimmung des Verstandes als „reiner Apperzeption" führt.

„Vermögen der Regeln" heißt aber: im vorhinein vorstellend sich die Einheiten vorhalten, die aller möglichen vorstellenden Einigung die Führung geben. Diese als regelnd vorgestellten Einheiten (Notionen bzw. Kategorien) müssen aber nicht nur auf ihre eigene Affinität eingespielt sein, sondern die letztere muß selbst im vorhinein in einer bleibenden Einheit durch ein noch vorgreifenderes Vor-stellen dieser umgriffen werden.

Das Vorstellen dieser bleibenden Einheit als der Selbigkeit des Regelganzen der Affinität ist der Grundzug des Gegenstehenlassens von ... In solchem vorstellenden Sich-zuwenden-zu ... wird das „Sich" gleichsam in das Zuwenden-zu ... hinausgenommen. In solchem Zuwenden-zu ..., bzw. in dem mit ihm „geäußerten" „Sich", ist notwendig das „Ich" dieses „Sich" offenbar. In solcher Weise „begleitet" das „ich stelle vor" alles Vorstellen. Nicht aber handelt es sich um einen nebenbei vollzogenen Akt des auf das Denken selbst gerichteten Wissens. Das „Ich" „geht" im reinen Sich-Zuwenden „mit". Insofern es selbst nur ist, was es ist, in diesem „ich denke", liegt das Wesen des reinen Denkens sowohl wie das des Ich im „reinen Selbstbewußtsein". Dieses „Bewußt-sein" des Selbst aber kann nur aus dem Sein des Selbst, nicht umgekehrt dieses aus jenem aufgehellt, bzw. durch jenes sogar überflüssig gemacht werden.

---

[1]) A 126.

Digitized by Google

Das „ich denke" ist nun aber jeweils immer ein „ich denke Substanz", „ich denke Kausalität", bzw. „in" diesen reinen Einheiten (Kategorien) „heißt es"[1]) immer schon: „ich denke Substanz", „ich denke Kausalität" usf. Das Ich ist das „Vehikel" der Kategorien, sofern es diese in seinem vorgängigen Sich-Zuwenden-zu . . . dahin bringt, von wo aus sie als vorgestellte regelnde Einheiten einigen können.

Der reine Verstand ist demnach ein „von sich aus" vorstellendes Vor-bilden des Einheithorizontes, eine vorstellend bildende Spontaneität, deren Geschehen im „transzendentalen Schematismus" liegt. Diesen nennt Kant ausdrücklich „das Verfahren des Verstandes mit den Schemata"[2]) und spricht vom „Schematismus unseres Verstandes"[3]).

Nun sind aber doch die reinen Schemata „ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft"[4]). Wie läßt sich das vereinigen? Der Verstand bringt die Schemata nicht hervor sondern „verfährt mit ihnen". Dieses sein Verfahren aber ist nicht eine Betätigungsweise, die er gelegentlich „auch" vollzieht, sondern dieser reine Schematismus, der in der transzendentalen Einbildungskraft gründet, macht das ursprüngliche Verstandsein, das „ich denke Substanz" usf., gerade aus. Die scheinbare Eigenleistung des reinen Verstandes im Denken der Einheiten ist als spontan bildendes Vorstellen ein reiner Grundakt der transzendentalen Einbildungskraft. Das um so mehr, als ja gerade dieses vorstellende Sich-Zuwenden-zu . . . kein thematisches Meinen der Einheit ist, sondern das schon mehrfach aufgezeigte unthematische sich Vorhalten des Vorgestellten. Dieses aber geschieht in einem bildenden (hervorbringenden) Vorstellen.

Wenn nun Kant dieses reine sich zuwendende Sich-beziehen-auf . . . „unseren Gedanken" nennt, dann heißt jetzt „Denken"

[1]) A 343, B 401.
[2]) A 140, B 179.
[3]) A 141, B 180.
[4]) A 142, B 181.

Digitized by Google

dieses Gedankens nicht Urteilen, sondern es ist das Denken im Sinne des frei bildenden und entwerfenden, obzwar nicht willkürlichen „Sichdenkens" von etwas. Dieses ursprüngliche „Denken" ist reines Einbilden.

Der Einbildungscharakter des reinen Denkens wird noch deutlicher, wenn wir versuchen, von der jetzt erreichten Wesensbestimmung des Verstandes aus, dem reinen Selbstbewußtsein, seinem Wesen noch näher zu kommen, um ihn als Vernunft zu fassen. Auch hier darf freilich nicht der aus der formalen Logik entlehnte Unterschied von urteilendem Verstand und schließender Vernunft maßgebend sein, sondern das, was sich in der transzendentalen Interpretation des Verstandes ergibt.

Kant nennt den reinen Verstand eine „geschlossene Einheit". Woher nimmt aber das entworfene Ganze der Affinität seine Ganzheit? Sofern es sich um die Ganzheit eines Vorstellens als eines solchen handelt, muß das die Ganzheit Gebende selbst ein Vorstellen sein. Dieses geschieht im Bilden der Idee. Weil der reine Verstand das „ich denke" ist, muß er im Grunde seines Wesens den Charakter eines „Vermögens der Ideen", d. h. einer Vernunft, haben; denn „ohne Vernunft haben wir keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch"[1]). Ideen „enthalten eine gewisse Vollständigkeit"[2]), sie stellen die „Form eines Ganzen vor"[3]) und sind daher in einem ursprünglicheren Sinne Regel gebend.

Nun könnte man einwenden, daß Kant gerade bei der Auseinanderlegung des transzendentalen Ideals, das „zur Regel und Urbilde ... dienen muß"[4]), ausdrücklich sagt, daß es sich „ganz anders mit denen Geschöpfen der Einbildungskraft" verhalte, „dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben"[5]). Hier ist doch der Zusammenhang von Ideen

[1]) A 651, B 679.
[2]) A 567 f, B 595 f.
[3]) A 832, B 860. Vgl. hierzu: Vom Wesen des Grundes, a. a. O. S. 90 f.
[4]) A 569, B 597.
[5]) A 570, B 598.

Digitized by Google

der reinen Vernunft und der Einbildungskraft ausdrücklich abgewiesen. Allein, diese Stelle sagt lediglich, daß das transzendentale Ideal „jederzeit auf bestimmten Ideen beruhen muß" und keine willkürliche und „schwebende Zeichnung" der empirischen produktiven Einbildungskraft sein kann. Das schließt nicht aus, daß gerade jene „bestimmten Begriffe" in der transzendentalen Einbildungskraft allein möglich sind.

Nun könnte man der Interpretation der theoretischen Vernunft hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur transzendentalen Einbildungskraft so weit zustimmen, als sie das vorstellende freie Bilden im reinen Denken heraushebt. Wollte die Interpretation aber hieraus einen Ursprung des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft folgern, dann müßte ihr entgegengehalten werden, daß die Spontaneität ja nur ein Moment der Einbildungskraft ausmacht und daß demzufolge das Denken mit ihr zwar eine Verwandtschaft, aber niemals eine volle Deckung des Wesens zeigt. Denn die Einbildungskraft ist ja doch auch und gerade ein Vermögen der Anschauung, d. h. Rezeptivität. Und dies ist sie nicht nur „auch" noch, außer ihrer Spontaneität, sondern sie ist die ursprüngliche und nicht erst zusammengesetzte Einheit von Rezeptivität und Spontaneität.

Nun wurde von der reinen Anschauung gezeigt, daß sie auf Grund ihrer Reinheit den Charakter der Spontaneität besitzt. Als reine spontane Rezeptivität hat sie ihr Wesen in der transzendentalen Einbildungskraft.

Sollte nun das reine Denken des gleichen Wesens sein, dann müßte es als Spontaneität zugleich den Charakter einer reinen Rezeptivität bekunden. Setzt aber Kant nicht durchgängig Verstand und Vernunft mit Spontaneität schlechthin identisch?

Wenn Kant jedoch den Verstand mit Spontaneität gleichsetzt, so schließt das ebensowenig eine Rezeptivität desselben aus, wie die Gleichsetzung von Sinnlichkeit — endlicher Anschauung — mit Rezeptivität eine zugehörige Spontaneität ausgeschlossen hat. Am

Digitized by Google

Ende rechtfertigt lediglich der Blick auf die empirische Anschauung die betonte und ausschließliche Charakteristik als Rezeptivität, und entsprechend der Blick auf die „logische" Funktion des Verstandes innerhalb der empirischen Erkenntnis die ausschließliche Betonung seiner Spontaneität und „Funktion".

Dagegen konnte im Gebiet der reinen Erkenntnis, d.h. innerhalb des Problems der Möglichkeit der Transzendenz, das reine, d. h. das sich selbst (spontan) gebende Hinnehmen des Sichgebenden nicht verborgen bleiben. Ob jetzt nicht auch ebenso unwiderstehlich in der transzendentalen Interpretation des reinen Denkens bei aller Spontaneität sich gerade eine reine Rezeptivität herausstellen muß? Offenbar. Sie hat sich durch die obige Interpretation der transzendentalen Deduktion und des Schematismus längst herausgestellt.

Um den wesenhaften Anschauungscharakter des reinen Denkens zu sehen, muß nur das echte Wesen des endlichen Anschauens als eines Hinnehmens von Sichgebendem begriffen und festgehalten werden. Nun ergab sich aber als Grundcharakter der „Einheit" der transzendentalen Apperzeption, daß sie, im vorhinein ständig einigend, wider alles Geratewohl ist. Im vorstellenden Sich-Zuwenden-zu ... wird daher dieses Dawider und nichts anderes entgegengenommen. Das frei bildende Entwerfen der Affinität ist in sich ein vorstellend hinnehmendes Sich-unterwerfen unter sie. Die Regeln, die im Verstand als dem Vermögen der Regeln vorgestellt werden, sind nicht als etwas „im Bewußtsein" Vorhandenes erfaßt, sondern die Regeln des Verbindens (Synthesis) werden gerade als bindende in ihrer Verbindlichkeit vorgestellt. Wenn dergleichen wie eine regelnde Regel nur da ist im hinnehmenden Sich-regeln-lassen, dann kann die „Idee" als Vorstellung der Regeln nur vorstellen in der Weise eines Hinnehmens.

In diesem Sinne ist das reine Denken in sich, nicht nachträglich, hinnehmend, d. h. reine Anschauung. Diese struktural

Digitized by Google

einheitliche rezeptive Spontaneität muß demnach der transzendentalen Einbildungskraft entspringen, um das sein zu können, was sie ist. Der Verstand hat als reine Apperzeption den „Grund seiner Möglichkeit" in einem „Vermögen", das „in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht"[1]). Die transzendentale Einbildungskraft entwirft bildend im vorhinein das Ganze der Möglichkeiten, in das sie „hinaussieht", um sich dadurch den Horizont vorzuhalten, innerhalb dessen das erkennende Selbst, und nicht nur dieses, handelt. Nur deshalb vermag Kant zu sagen: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System ...."[2]).

Der dem reinen Denken als solchem zugehörige Anschauungscharakter kann aber um so weniger befremden, wenn bedacht wird, daß die reinen Anschauungen Zeit und Raum ebenso „unanschaulich" sind wie die rechtverstandenen Kategorien, d. h. deren reines Schema, solange „anschaulich" nur heißt: durch ein Sinnesorgan wahrnehmbar sein.

Die Notwendigkeit aber, die sich im Entgegenstehen des gegenständlichen Horizontes bekundet, ist als begegnende „Nötigung" nur möglich, sofern sie im vorhinein auf ein Freisein für .... sie stößt. Im Wesen des reinen Verstandes, d. h. der reinen theoretischen Vernunft, liegt schon Freiheit, sofern diese besagt, sich stellen unter eine selbstgegebene Notwendigkeit. Der Verstand und die Vernunft sind nicht deshalb frei, weil sie den Charakter der Spontaneität haben, sondern weil diese Spontaneität eine reine rezeptive Spontaneität, d. h. transzendentale Einbildungskraft ist.

In eins mit der Rückführung der reinen Anschauung und des reinen Denkens auf die transzendentale Einbildungskraft soll aber ersichtlich werden, daß dabei die transzendentale Einbildungskraft

[1]) Über die Fortschritte der Metaphysik. a. a. O. VIII, S. 249.
[2]) A 474, B 502.

Digitized by Google

mehr und mehr sich als strukturale Möglichkeit, d. h. in ihrer Ermöglichung der Transzendenz als des Wesens des endlichen Selbst, offenbart. Sie verliert so nicht nur überhaupt den Charakter eines empirisch aufgerafften Seelenvermögens, sondern es fällt auch die bisherige Beschränkung ihres Wesens auf das Wurzelsein für das theoretische Vermögen als solches. Und so muß denn der letzte Schritt in der Enthüllung der „Ursprünglichkeit" des gelegten Grundes gewagt werden.

§ 30. Die transzendentale Einbildungskraft und die praktische Vernunft

Kant sagt schon in der Kritik d. r. V.: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist"[1]). Sofern aber zur Möglichkeit der theoretischen Vernunft Freiheit gehört, ist sie in sich selbst als theoretische praktisch. Wenn aber die endliche Vernunft als Spontaneität rezeptiv ist und deshalb der transzendentalen Einbildungskraft entspringt, dann gründet auch die praktische Vernunft notwendig in dieser. Doch der Ursprung der praktischen Vernunft darf nicht durch eine, wenn vielleicht auch noch so berechtigte, Argumentation „erschlossen" werden, sondern er bedarf der ausdrücklichen Enthüllung durch eine Aufhellung des Wesens des „praktischen Selbst".

Gemäß dem über das „Ich" der reinen Apperzeption Gesagten liegt das Wesen des Selbst im „Selbstbewußtsein". Als was aber und wie in diesem „Bewußtsein" das Selbst ist, bestimmt sich aus dem Sein des Selbst, zu dem die Offenbarkeit seiner gehört. Diese ist nur, was sie ist, sofern sie das Sein des Selbst mitbestimmt. Wenn jetzt das praktische Selbst hinsichtlich des Grundes seiner Möglichkeit befragt wird, dann gilt es zunächst dasjenige Selbstbewußtsein zu umgrenzen, das dieses Selbst als Selbst ermöglicht. Mit dem Blick auf dieses praktische, d. h. moralische,

[1]) A 800, B 828.

Digitized by Google

Selbstbewußtsein müssen wir dann nachforschen, inwiefern seine Wesensstruktur in die transzendentale Einbildungskraft als ihren Ursprung zurückweist.

Das moralische Ich, das eigentliche Selbst und Wesen des Menschen, nennt Kant auch die Person. Worin besteht das Wesen der Persönlichkeit der Person? „Die Persönlichkeit selbst ist... die Idee des moralischen Gesetzes mit der davon unzertrennlichen Achtung“[1]). Die Achtung ist die „Empfänglichkeit“ für das moralische Gesetz, d. h. das Ermöglichende eines Empfangens dieses Gesetzes als eines moralischen. Wenn aber die Achtung das Wesen der Person als des moralischen Selbst konstituiert, dann muß sie nach dem Gesagten eine Weise des Selbstbewußtseins darstellen. Inwiefern ist sie ein solches?

Kann sie als eine Weise des Selbstbewußtseins fungieren, wenn sie nach Kants eigener Bezeichnung ein „Gefühl“ ist? Gefühle, lust- und unlustbetonte Zustände, gehören doch zur Sinnlichkeit. Allein diese ist ja nicht notwendig durch Leibzustände bestimmt, so daß die Möglichkeit eines reinen, nicht affektionsbestimmten sondern „selbstgewirkten“[2]) Gefühls offen bleibt. Und so muß zuvor nach dem allgemeinen Wesen von Gefühl überhaupt gefragt werden. Die Aufhellung dieses Wesens läßt erst entscheiden, inwiefern das „Gefühl“ überhaupt, und damit die Achtung als ein reines Gefühl, dergleichen wie eine Weise des Selbstbewußtseins darstellen kann.

Schon in den „niederen“ Gefühlen der Lust zeigt sich eine eigentümliche Grundstruktur. Die Lust ist nicht nur Lust nach etwas und an etwas, sondern immer zugleich Belustigung, d. h. eine Weise, in der der Mensch sich als belustigt erfährt, in der er lustig ist. So liegt überhaupt in jedem sinnlichen (im engeren

---

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW (Cass.) VI, S. 166.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Aufl. WW (Cass.) IV, S. 257, Anm. 2.

Digitized by Google

Sinne) und nicht-sinnlichen Gefühl diese gegliederte Struktur: das Gefühl ist ein Gefühlhaben für... und als dieses zugleich ein Sich-fühlen des Fühlenden. Die Art und Weise, wie das Sich-fühlen jeweils das Selbst offenbar macht, d.h. sein läßt, wird wesentlich immer mitbestimmt durch den Charakter dessen, wofür der Fühlende im Sich-fühlen ein Gefühl hat. Inwiefern entspricht nun die Achtung dieser Wesensstruktur des Gefühls, und warum ist sie ein reines Gefühl?

Kant gibt die Analyse der Achtung in der Kritik der praktischen Vernunft[1]). Die folgende Interpretation hebt nur das Wesentliche heraus.

Die Achtung ist als solche Achtung für ... das moralische Gesetz. Sie dient nicht zur Beurteilung der Handlungen und stellt sich nicht erst nach der sittlichen Tat ein, etwa als die Art und Weise, in der wir zur vollzogenen Handlung Stellung nehmen. Die Achtung für das Gesetz konstituiert vielmehr erst die Möglichkeit der Handlung. Die Achtung vor ... ist die Art und Weise, in der uns das Gesetz allererst zugänglich wird. Darin liegt zugleich: dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz dient auch, wie Kant sich ausdrückt, nicht zur „Gründung" des Gesetzes. Das Gesetz ist nicht, was es ist, weil wir Achtung davor haben, sondern umgekehrt: dieses achtende Gefühlhaben für das Gesetz und damit diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes ist die Weise, in der uns das Gesetz als ein solches überhaupt entgegenkommen kann.

Gefühl ist Gefühlhabenfür..., so zwar, daß hierin zugleich das fühlende Ich sich selbst fühlt. In der Achtung vor dem Gesetz muß demnach das achtende Ich sich selbst zugleich in bestimmter Weise offenbar werden, und dies nicht nachträglich und zuweilen, sondern die Achtung vor dem Gesetz — diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes als des Bestimmungsgrundes des

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück. WW (Cass.) V, S. 79ff.

Digitized by Google

Handelns — ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst. Das, wovor die Achtung Achtung ist, das moralische Gesetz, gibt die Vernunft als freie sich selbst. Achtung vor dem Gesetz ist Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird. Die Achtung bezieht sich also in ihrem spezifischen Offenbarmachen auf die Person. „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen“ [1]).

In der Achtung vor dem Gesetz unterstelle ich mich dem Gesetz. Das spezifische Gefühlhaben für . . ., das in der Achtung liegt, ist ein Sichunterwerfen. In der Achtung vor dem Gesetz unterwerfe ich mich mir selbst. In diesem Mich-mir-unterwerfen bin ich als ich selbst. Als was, oder genauer als wer bin ich mir im Gefühl der Achtung offenbar?

Dem Gesetz mich unterwerfend, unterwerfe ich mich mir selbst als reiner Vernunft. In diesem Mich-mir-selbst-unterwerfen erhebe ich mich zu mir selbst, als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen. Dieses eigentümliche unterwerfende Sich-erheben seiner selbst zu sich selbst offenbart das Ich in seiner „Würde“. Negativ gesprochen: in der Achtung vor dem Gesetz, das ich mir als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich nicht selbst verachten. Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, auf Grund deren es den „Helden in seiner Seele nicht wegwirft“. Die Achtung ist die Weise des Verantwortlich-seins des Selbst sich selbst gegenüber, das eigentliche Selbstsein.

Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das Wesen des handelnden Selbstseins, d. i. der praktischen Vernunft.

Die vorstehende Interpretation des Gefühls der Achtung zeigt nicht nur, inwiefern diese die praktische Vernunft konstituiert, sondern macht zugleich deutlich, daß der Begriff des Gefühls im

---

[1]) a. a. O. S. 84.

Digitized by Google

Sinne eines empirisch gemeinten Seelenvermögens verschwunden und an seine Stelle eine transzendentale Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst getreten ist. In diesem ontologisch-metaphysischen Sinne muß der Ausdruck „Gefühl" verstanden werden, wenn sich ausschöpfen lassen soll, was Kant mit der Kennzeichnung der Achtung als „moralisches Gefühl" und als „Gefühl meiner Existenz" meint. Es bedarf jetzt gar keines weiteren Schrittes mehr, um zu sehen, daß diese Wesensstruktur der Achtung in sich die ursprüngliche Verfassung der transzendentalen Einbildungskraft hervortreten läßt.

Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an ... ist die reine Rezeptivität, das freie sich Vorgeben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität; beide sind in sich ursprünglich einig. Und wiederum läßt nur dieser Ursprung der praktischen Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft verstehen, warum in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht gegenständlich erfaßt, aber gerade in einer ursprünglicheren, ungegenständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden.

§ 31. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft

Der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile" umgrenzte das volle Wesen der Transzendenz der reinen Erkenntnis. Die transzendentale Einbildungskraft offenbarte sich als Wesensgrund dieses Wesens. Die vorstehende ursprünglichere Auslegung des Wesens dieses Wesensgrundes zeigt aber erst die Tragweite des obersten Grundsatzes. Dieser spricht von der Wesensverfassung des Menschenwesens überhaupt, sofern es als endliche reine Vernunft bestimmt ist.

Diese ursprüngliche, in der transzendentalen Einbildungskraft „gewurzelte", Wesensverfassung des Menschen ist das „Unbekannte", in das Kant hineingeblickt haben muß, wenn er von der

Digitized by Google

„uns unbekannten Wurzel" sprach. Denn das Unbekannte ist ja nicht das, wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt. Doch Kant hat die ursprünglichere Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft nicht durchgeführt, ja nicht einmal dazu angesetzt, trotz der deutlichen, von ihm selbst erstmals erkannten Vorzeichnungen zu einer solchen Analyse. Im Gegenteil:

Kant ist vor dieser unbekannten Wurzel zurückgewichen.

In der zweiten Auflage der Kritik d. r. V. wird die transzendentale Einbildungskraft, so wie sie im leidenschaftlichen Zuge des ersten Entwurfs [1]) ans Licht kam, abgedrängt und umgedeutet — zu Gunsten des Verstandes. Dabei mußte freilich all das erhalten bleiben, was nach der ersten Auflage ihre transzendentale Begründungsleistung war, wenn nicht die ganze Grundlegung in sich zusammenbrechen sollte.

In welchem Sinne die reine Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft wiederkehrt, ob vor allem noch in der aufgezeigten ausdrücklichen Bezogenheit auf die Grundlegung der Metaphysik als solche, kann hier nicht erörtert werden.

Zunächst hat Kant in der zweiten Auflage die beiden Hauptstellen gestrichen, an denen er früher ausdrücklich die Einbildungskraft als ein drittes Grundvermögen neben Sinnlichkeit und Verstand aufführte.

Die erste Stelle[2]) wird durch eine kritische Erörterung über Locke's und Hume's Analyse des Verstandes ersetzt, gleich als sähe Kant sein eigenes Verfahren in der ersten Auflage — obzwar zu Unrecht — noch in der Nähe des Empirismus.

Die zweite[3]) Stelle aber fällt weg durch die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion im ganzen.

---

[1]) Vgl. oben die §§ 24 und 25.
[2]) A 94.
[3]) A 115.

Digitized by Google

Ja sogar die Stelle, an der Kant überhaupt zum erstenmal in der Kritik d. r. V. die Einbildungskraft als eine „unentbehrliche Funktion der Seele“[1]) einführt, hat er nachträglich, freilich nur in seinem Handexemplar, in einer vielsagenden Weise geändert[2]). Statt „Funktion der Seele“ will er jetzt geschrieben haben: „Funktion des Verstandes“. Damit ist die reine Synthesis dem reinen Verstand zugewiesen. Die reine Einbildungskraft ist als eigenes Vermögen entbehrlich geworden und so die Möglichkeit scheinbar abgeschnitten, daß gerade sie der Wesensgrund der ontologischen Erkenntnis sein könnte, was doch das Schematismuskapitel, das auch in der zweiten Auflage unverändert geblieben ist, deutlich genug zeigt.

Nun offenbarte sich aber die transzendentale Einbildungskraft nicht erst im Schematismuskapitel (viertes Stadium) sondern gerade schon in der transzendentalen Deduktion (drittes Stadium) als die bildende Mitte der reinen Erkenntnis. Wenn demnach in der zweiten Auflage die transzendentale Einbildungskraft hinsichtlich ihrer zentralen Funktion als eines Grundvermögens beseitigt werden sollte, dann mußte vor allem die transzendentale Deduktion eine völlige Umarbeitung erfahren. Die transzendentale Einbildungskraft ist das beunruhigende Unbekannte, was der Beweggrund für die neue Fassung der transzendentalen Deduktion wurde. Aus diesem Beweggrund aber wird auch erst das Ziel der Neubearbeitung der transzendentalen Deduktion sichtbar[3]). Dieses Ziel gibt erst den rechten Leitfaden für eine eindringlichere Interpretation dieser Umarbeitung. Eine solche kann freilich hier nicht vorgelegt werden. Es muß genügen, die veränderte Stellung zur transzendentalen Einbildungskraft kenntlich zu machen.

Die oben angeführte Änderung von „Funktion der Seele“ in „Funktion des Verstandes“ kennzeichnet die neue Stellung Kants

---

[1]) A 78, B 103 (v. Vf. gesp.).
[2]) Vgl. Nachträge XLI.
[3]) Vgl. unten S. 159 ff.

Digitized by Google

zur transzendentalen Einbildungskraft. Sie ist nicht mehr „Funktion" als ein eigenes Vermögen, sondern sie ist jetzt nur noch „Funktion" als Leistung des Verstandesvermögens. Während in der ersten Auflage alle Synthesis, d. h. die Synthesis als solche, der Einbildungskraft als einem auf Sinnlichkeit oder Verstand nicht zurückführbaren Vermögen entspringt, übernimmt jetzt in der zweiten Auflage der Verstand allein die Rolle des Ursprungs für alle Synthesis.

Schon gleich zu Beginn der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage wird gesagt: die Synthesis „ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft", die „man, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß"[1]). Man beachte hier schon den indifferenten Ausdruck „Vorstellungskraft".

„Synthesis" überhaupt ist die Benennung einer „Verstandeshandlung"[2]). „Das Vermögen a priori zu verbinden" ist der „Verstand"[3]). Daher ist jetzt die Rede von der „reinen Synthesis des Verstandes"[4]).

Aber es bleibt nicht bei einer stillschweigenden Zuweisung der Synthesisfunktion an den Verstand, sondern Kant sagt ausdrücklich: „die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft (ist) ... eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit"[5]). „Die transzendentale Handlung der Einbildungskraft" wird gefaßt als „synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn"[6]), d. h. die Zeit.

Aber zeigen diese Stellen nicht zugleich, daß die transzendentale Einbildungskraft noch erhalten bleibt? Gewiß, ihre völlige Ausstreichung in der zweiten Auflage wäre allzu befremdlich gewesen, zumal doch die „Funktion" der Einbildungskraft für

[1]) B 130.
[2]) a. a. O.
[3]) B 135.
[4]) B 140; 153.
[5]) B 152 (v. Vf. gesp.).
[6]) B 154.

Digitized by Google

die Problematik unentbehrlich blieb und die Einbildungskraft auch noch in den nicht umgearbeiteten Teilen der Kritik d. r. V., die vor und nach der transzendentalen Deduktion stehen, genannt wird.

Allein — die transzendentale Einbildungskraft ist in der zweiten Auflage nur noch dem Namen nach da. „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“ [1]). Einbildungskraft ist jetzt nur der Name für die empirische, d. h. anschauungsbezogene Synthesis, die, was die oben angeführten Stellen deutlich genug zeigen, der Sache nach, d. h. als Synthesis, dem Verstand zugehört. Die „Synthesis“ „heißt“ nur „Einbildungskraft“, sofern sie sich auf Anschauung bezieht, ist aber im Grunde Verstand [2]).

Die transzendentale Einbildungskraft fungiert nicht mehr als eigenständiges Grundvermögen, das Sinnlichkeit und Verstand in ihrer möglichen Einheit ursprünglich vermittelt, sondern dieses Zwischenvermögen fällt jetzt gleichsam zwischen den allein festgehaltenen zwei Grundquellen des Gemütes durch. Sein Amt ist dem Verstand übertragen. Und wenn gar Kant erst in der zweiten Auflage für die transzendentale Einbildungskraft einen scheinbar charakteristischen Eigennamen einführt unter dem Titel der „Synthesis speciosa“ [3]), dann beweist gerade dieser Ausdruck, daß die transzendentale Einbildungskraft ihre frühere Eigenständigkeit eingebüßt hat. Sie heißt nur so, weil der Verstand in ihr sich auf die Sinnlichkeit bezieht und ohne diesen Bezug synthesis intellectualis ist.

Doch warum ist Kant vor der transzendentalen Einbildungskraft zurückgewichen? Sah er vielleicht nicht die Möglichkeit einer ursprünglicheren Grundlegung? Im Gegenteil. Die Vorrede

[1]) B 162 Anm.
[2]) B 151.
[3]) a. a. O.

Digitized by Google

zur ersten Auflage umgrenzt die Aufgabe einer solchen in aller Deutlichkeit. Kant unterscheidet[1]) an der transzendentalen Deduktion „zwei Seiten", eine „objektive" und eine „subjektive".

Von der obigen Interpretation der transzendentalen Deduktion her gesprochen, heißt das: die transzendentale Deduktion stellt die Frage nach der inneren Möglichkeit der Transzendenz und enthüllt durch ihre Antwort den Horizont der Gegenständlichkeit. Die Analyse der Objektivität der möglichen Objekte ist die „objektive" Seite der Deduktion.

Die Gegenständlichkeit bildet sich aber im sich zuwendenden Gegenstehenlassen, das im reinen Subjekt als solchem geschieht. Die Frage nach den in dieser Zuwendung wesenhaft beteiligten Vermögen und deren Möglichkeit ist die Frage nach der Subjektivität des transzendierenden Subjektes als eines solchen, die „subjektive" Seite der Deduktion.

Weil es nun Kant zunächst vor allem darauf ankam, überhaupt einmal die Transzendenz sichtbar zu machen, um aus ihr das Wesen der transzendentalen (ontologischen) Erkenntnis aufzuhellen, deshalb ist die objektive Deduktion „auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?"[2])

Die transzendentale Deduktion ist in sich notwendig objektiv-subjektiv zugleich. Denn sie ist Enthüllung der Transzendenz, die ja die für eine endliche Subjektivität wesenhafte Zuwendung zu einer Objektivität überhaupt erst bildet. Die subjektive Seite der

[1]) A XVIff.
[2]) a. a. O.

Digitized by Google

transzendentalen Deduktion kann daher nie fehlen; wohl aber läßt sich die ausdrückliche Ausarbeitung derselben zurückstellen. Wenn sich Kant dazu entschlossen hat, dann konnte er es nur aus einer klaren Einsicht in das Wesen einer solchen Ausarbeitung der subjektiven Seite der Grundlegung der Metaphysik.

In der angeführten Kennzeichnung der subjektiven Deduktion wird überdies deutlich gesagt, daß sie auf „Erkenntniskräfte" zurückgehen müsse, „auf denen der Verstand selbst beruht". Kant sieht ferner völlig klar, daß dieser Rückgang in den Ursprung keine empirisch-erklärende psychologische Betrachtung sein kann, die nur „hypothetisch" einen Grund ansetzt. Diese Aufgabe einer transzendentalen Enthüllung des Wesens der Subjektivität des Subjektes (die „subjektive Deduktion") wird jedoch nicht erst nachträglich in der Vorrede gestellt, sondern Kant spricht schon in der Vorbereitung der Deduktion von diesem „noch ganz unbetretenen Wege", der notwendig eine „Dunkelheit" bei sich führt. Er will keine „weitläufige" Theorie der Subjektivität geben, obzwar die „Deduktion der Kategorien" „nötige", „tief in die ersten Gründe der Möglichkeit unserer Erkenntnis überhaupt einzudringen"[1]).

Kant wußte demnach um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer ursprünglicheren Grundlegung, aber sie stand nicht in seiner nächsten Absicht. Das konnte jedoch nicht der Grund sein, die transzendentale Einbildungskraft auszustreichen, wo sie doch gerade die Einheit der Transzendenz und ihrer Gegenständlichkeit bildet. Die transzendentale Einbildungskraft muß selbst die Veranlassung geben, daß sich Kant von ihr als einem eigenen transzendentalen Grundvermögen abkehrt.

Weil Kant die subjektive Deduktion nicht ausführte, blieb ihm die Subjektivität des Subjektes in der Verfassung und der Charakteristik leitend, die sich ihm durch die überlieferte Anthropologie und

---

[1]) A 98 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Psychologie anbot. Für diese war die Einbildungskraft eben ein niederes Vermögen innerhalb der Sinnlichkeit. In der Tat, das Ergebnis der transzendentalen Deduktion und des Schematismus, d. h. der Einblick in das transzendentale Wesen der reinen Einbildungskraft, war für sich nicht stark genug, um die Subjektivität des Subjektes im ganzen in einem neuen Lichte sehen zu lassen.

Und wie soll auch das niedere Vermögen der Sinnlichkeit das Wesen der Vernunft ausmachen können? Gerät nicht alles in Verwirrung, wenn das unterste zu oberst gestellt wird? Was soll mit der ehrwürdigen Tradition geschehen, nach der die Ratio und der Logos in der Geschichte der Metaphysik die zentrale Funktion beanspruchen? Kann der Primat der Logik fallen? Läßt sich überhaupt noch die Architektonik der Grundlegung der Metaphysik, die Gliederung in transzendentale Ästhetik und Logik, aufrecht erhalten, wenn das, was sie zum Thema haben, im Grunde transzendentale Einbildungskraft sein soll?

Wird der „Kritik der reinen Vernunft" nicht durch sie selbst das Thema entzogen, wenn reine Vernunft zur transzendentalen Einbildungskraft umschlägt? Führt diese Grundlegung nicht vor einen Abgrund?

Kant brachte die „Möglichkeit" der Metaphysik im Radikalismus seines Fragens vor diesen Abgrund. Er sah das Unbekannte. Er mußte zurückweichen. Denn das allein war es nicht, daß ihn die transzendentale Einbildungskraft schreckte, sondern daß inzwischen die reine Vernunft als Vernunft ihn noch stärker in ihren Bann gezogen hatte.

Durch die Grundlegung der Metaphysik überhaupt gewann Kant erstmals eine klare Einsicht in den Charakter der „Allgemeinheit" der ontologisch-metaphysischen Erkenntnis. Jetzt erst hatte er „Stab und Stecken" in der Hand, den Bezirk der „Moralphilosophie" kritisch zu durchwandern und die unbestimmte empirische Allgemeinheit der popularphilosophischen Lehren

Digitized by Google

über die Moral durch die Wesensursprünglichkeit der ontologischen Analysen zu ersetzen, die allein eine „Metaphysik der Sitten" und deren Grundlegung beistellen kann. Im Kampf gegen den seichten und verschleierten Empirismus der herrschenden Moralphilosophie gewann die entschiedene Abgrenzung des reinen Apriori gegen alles Empirische eine wachsende Bedeutung. Und sofern das Wesen der Subjektivität des Subjektes in seiner Personalität liegt, diese aber gleichbedeutend ist mit der moralischen Vernunft, mußte sich der Vernunftcharakter der reinen Erkenntnis und des Handelns verfestigen. Alle reine Synthesis und Synthesis überhaupt muß als Spontaneität dem Vermögen zufallen, das im eigentlichen Sinne frei ist, der handelnden Vernunft.

Der so sich mehr und mehr enthüllende reine Vernunftcharakter der Personalität konnte freilich auch für Kant die Endlichkeit des Menschen nicht antasten, wenn anders ein überhaupt durch Sittlichkeit und Sollen bestimmtes Seiendes wesenhaft nie „unendlich" werden und sein kann. Wohl dagegen erwuchs Kant das Problem, die Endlichkeit nun gerade im reinen Vernunftwesen selbst zu suchen, also nicht erst darin, daß es durch „Sinnlichkeit" bestimmt ist; denn nur so ließ sich die Sittlichkeit als reine, d. h. nicht durch den faktisch empirischen Menschen bedingte und gar geschaffene, begreifen.

Dieses personal-ontologische Problem einer endlichen reinen Vernunft überhaupt konnte freilich nichts in seiner Nähe dulden, das an die spezifische Verfassung einer bestimmten Art der Verwirklichung eines endlichen Vernunftwesens überhaupt erinnerte. Dergleichen war aber die Einbildungskraft, die nicht nur als spezifisch menschliches, sondern überdies als sinnliches Vermögen galt.

Die so sich verstärkende Problematik einer reinen Vernunft mußte die Einbildungskraft überhaupt abdrängen und damit erst recht ihr transzendentales Wesen verdecken.

Digitized by Google

Es ist unverkennbar, daß das Problem dieser Unterscheidung zwischen einem endlichen Vernunftwesen überhaupt und der besonderen Verwirklichung eines solchen, dem Menschen, sich in der transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage vordrängt. Ja, schon die erste „Verbesserung", die Kant in der zweiten Auflage auf der ersten Seite seines Werkes anbringt, macht das deutlich. Bei der Charakteristik der endlichen Erkenntnis, und zwar der endlichen Anschauung, wird eingefügt: „uns Menschen wenigstens"[1]). Das soll zeigen, daß zwar jede endliche Anschauung eine hinnehmende ist, daß aber das Hinnehmen nicht notwendig, wie bei uns Menschen, durch die Sinnesorgane vermittelt sein muß.

Die Dunkelheit und „Befremdlichkeit" der transzendentalen Einbildungskraft, des in der ersten Grundlegung freigelegten Grundes, und die helle Kraft der reinen Vernunft haben zusammengewirkt, um die gleichsam nur für einen Augenblick aufbrechende Perspektive in das ursprünglichere Wesen der transzendentalen Einbildungskraft wieder zu verhüllen.

Dies ist der aus dem Grundproblem der Kritik d. r. V. begriffene Kerngehalt der Beobachtung, die in der Kantauslegung schon längst feststeht und meist so ausgedrückt wird: Kant hat sich von der „psychologischen" Interpretation der ersten Auflage zu der mehr „logischen" der zweiten gewandelt.

Allerdings ist zu beachten, daß die Grundlegung in der ersten Auflage nie „psychologisch" war, so wenig wie die in der zweiten eine „logische" wurde. Beide sind vielmehr transzendental, d. h. notwendig sowohl „objektiv" wie „subjektiv". Nur hat sich in der transzendental subjektiven Grundlegung die zweite Auflage für den reinen Verstand gegen die reine Einbildungskraft entschieden, um die Herrschaft der Vernunft zu retten. In der zweiten Auflage tritt die subjektive, „psychologische",

[1]) B 33.

Digitized by Google

Deduktion so wenig zurück, daß sie sich vielmehr gerade in Richtung auf den reinen Verstand als das Vermögen der Synthesis verschärft. Es wird jetzt überflüssig, den Verstand auf ursprünglichere „Erkenntniskräfte" zurückzuführen.

Die oben in der ausschließlichen Orientierung an der ersten Auflage der Kritik d. r. V. durchgeführte Interpretation der Stadien der Grundlegung der Metaphysik hat unausgesetzt die Endlichkeit der menschlichen Transzendenz in das Zentrum der Problematik gerückt. Wenn nun Kant in der zweiten Auflage durch die Erweiterung des Begriffes eines endlichen Vernunftwesens, der sich mit dem Begriff des Menschen nicht mehr deckt, das Problem der Endlichkeit umfassender gestellt hat, ist dann das nicht Grund genug, gerade bei der Absicht auf eine zentrale Interpretation dieses Werkes, sich an die zweite Auflage zu halten? Nach dem Gesagten ist diese ja nicht deshalb „besser", weil sie „logischer" verfährt. Im Gegenteil, sie ist in einem rechtverstandenen Sinne noch „psychologischer", und zwar in ausschließlicher Richtung auf die reine Vernunft als solche.

Wird dadurch aber nicht der vorgelegten Interpretation und gar der ihr entwachsenden ursprünglicheren Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft das Urteil gesprochen?

Aber weshalb wurde denn die Endlichkeit der reinen Erkenntnis von Anfang an ins Problem gerückt? Weil die Metaphysik, deren Grundlegung es gilt, zur „Natur des Menschen" gehört. Für die Grundlegung der Metaphysik ist somit die spezifische Endlichkeit der menschlichen Natur entscheidend. Die scheinbar äußerliche Frage, ob in der Interpretation der Kritik d. r. V. grundsätzlich die zweite Auflage vor der ersten den Vorzug verdiene oder umgekehrt, ist nur der blasse Widerschein der für die Kantische Grundlegung der Metaphysik und deren Interpretation entscheidenden Frage: Ist die transzendentale Einbildungskraft als gelegter Grund tragfähig genug, gerade das endliche Wesen der Subjektivität des menschlichen Subjektes

Digitized by Google

ursprünglich, d. h. einheitlich und im ganzen, zu bestimmen, oder wird das Problem einer menschlichen reinen Vernunft durch die Ausschaltung der transzendentalen Einbildungskraft schon als Problem faßbarer gestaltet und so einer möglichen Lösung näher gebracht? Solange diese Frage nicht entschieden ist, bleibt auch die versuchte ursprünglichere Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft notwendig unvollständig.

C. Die transzendentale Einbildungskraft und das Problem der menschlichen reinen Vernunft

Daß es sich in der Kritik d. r. V. als einer Grundlegung der Metaphysik von vornherein und nur um die menschliche reine Vernunft handelt, soll zuvor durch einen charakteristischen Beleg verdeutlicht werden. Die Formel für das Problem der Möglichkeit der Metaphysica generalis lautet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Kant sagt über die Auflösung dieser Aufgabe Folgendes:

„Die obige Aufgabe läßt sich nicht anders auflösen, als so: daß wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntnis a priori fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man spezifisch seine reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen, Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiste) dergleichen Erkenntnis möglich sei, und die Aufgabe ist alsdenn unbestimmt. Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung"[1]).

[1]) Über die Fortschritte der Metaphysik, a. a. O. VIII, S. 312. (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Diese Sätze stehen in der Abhandlung „Über die Fortschritte der Metaphysik", bei deren Ausarbeitung Kant gewiß die Problematik der Metaphysik als solcher unmittelbar und im ganzen vor Augen lag. In einer Grundlegung der Metaphysik ist demnach die „spezifische" Endlichkeit der menschlichen Subjektivität Problem. Und sie kann nicht lediglich als ein möglicher „Fall" eines endlichen Vernunftwesens überhaupt beiläufig mit in die Betrachtung gezogen sein.

Zur Endlichkeit des Menschen gehört die Sinnlichkeit in der Bedeutung der hinnehmenden Anschauung. Als reine Anschauung, d. h. reine Sinnlichkeit, ist sie ein notwendiges Element der die Endlichkeit auszeichnenden Transzendenzstruktur. Die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft. Diese reine Vernunft muß in sich sinnlich sein, sie wird es nicht erst dadurch und deshalb, weil sie an einen Leib geknüpft ist. Vielmehr kann umgekehrt der Mensch als endliches Vernunftwesen nur deshalb in einem transzendentalen, d. h. metaphysischen Sinne seinen Leib „haben", weil die Transzendenz als solche a priori sinnlich ist.

Wenn nun die transzendentale Einbildungskraft der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität, und zwar gerade in ihrer Einheit und Ganzheit, sein soll, dann muß sie so etwas ermöglichen wie eine reine sinnliche Vernunft. Die reine Sinnlichkeit aber, und zwar in der universalen Bedeutung, gemäß der sie in der Grundlegung der Metaphysik gefaßt werden muß, ist die Zeit.

Die Zeit als reine Sinnlichkeit soll mit dem „ich denke" der reinen Apperzeption in einer ursprünglichen Einheit stehen? Das reine Ich, das Kant doch nach der allgemein herrschenden Auslegung aus aller Zeitlichkeit heraus und aller Zeit entgegenstellt, soll „zeitlich" sein? Und all dieses auf dem Grunde der transzendentalen Einbildungskraft? Wie verhält sich diese überhaupt zur Zeit?

Digitized by Google

§ 32. Die transzendentale Einbildungskraft und ihr Bezug zur Zeit

Die transzendentale Einbildungskraft wurde als der Ursprung der reinen sinnlichen Anschauung aufgezeigt[1]). Damit ist grundsätzlich erwiesen, daß die Zeit als eine reine Anschauung der transzendentalen Einbildungskraft entspringt. Es bedarf jedoch einer eigenen analytischen Aufhellung der Art und Weise, wie nun gerade die Zeit in der transzendentalen Einbildungskraft gründet.

Die Zeit „fließt beständig"[2]) als das reine Nacheinander der Jetztfolge. Dieses Nacheinander schaut die reine Anschauung ungegenständlich an. Anschauen heißt Hinnehmen des Sichgebenden. Reine Anschauung gibt sich selbst im Hinnehmen das Hinnehmbare.

Hinnehmen von ... versteht man zunächst als Empfangen eines Vorhandenen, Anwesenden. Aber dieser enge, noch an der empirischen Anschauung orientierte Begriff des Hinnehmens muß von der reinen Anschauung und ihrem Hinnahmecharakter ferngehalten werden. Daß die reine Anschauung des reinen Nacheinander der Jetzt nicht das Hinnehmen eines Anwesenden sein kann, ist leicht ersichtlich. Wäre sie das, dann vermöchte sie allenfalls je nur das jetzige Jetzt „anzuschauen", aber nie die Jetztfolge als eine solche und den in ihr sich bildenden Horizont. Ja, streng genommen läßt sich im bloßen Hinnehmen eines „Gegenwärtigen" nicht einmal ein Jetzt anschauen, sofern dieses eine wesenhaft bruchlose Dehnung in sein Soeben und Sogleich hat. Das Hinnehmen der reinen Anschauung muß in sich den Anblick des Jetzt geben, so zwar, daß es vorblickt auf sein Sogleich und rückblickt auf sein Soeben.

Nunmehr enthüllt sich erst konkreter, daß und inwiefern die reine Anschauung, von der die transzendentale Ästhetik handelt, von vornherein nicht das Hinnehmen eines „Gegenwärtigen" sein

[1]) Vgl. oben § 28, S. 133ff..
[2]) B 291.

Digitized by Google

kann. Das hinnehmende sich Geben ist in der reinen Anschauung grundsätzlich nicht auf ein nur Anwesendes und schon gar nicht auf vorhandenes Seiendes bezogen.

Wenn sonach das reine Anschauen diesen freizügigen Charakter hat, folgt daraus schon, daß es „im Grunde" reine Einbildungskraft ist? Das doch höchstens nur insofern, als die reine Anschauung das in ihr Hinnehmbare je selbst bildet. Aber daß dieses ursprüngliche Bilden in sich und zumal anblickend, vor- und rückblickend sein soll, das hat doch nichts mit der transzendentalen Einbildungskraft zu tun!

Wenn nur nicht Kant selbst ausdrücklich diesen dreifacheinigen Charakter des Bildens im Einbilden der Einbildungskraft herausgestellt hätte!

In seiner Metaphysikvorlesung, und zwar in der rationalen Psychologie, analysiert Kant die „bildende Kraft" in folgender Weise: dieses Vermögen bringt „Vorstellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorstellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorstellungen der zukünftigen Zeit. Demnach besteht das Bildungsvermögen:

1. aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit sind; facultas formandi;
2. aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorstellungen der vergangenen Zeit sind; facultas imaginandi;
3. aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorstellungen der zukünftigen Zeit sind; facultas praevidendi"[1]).

Der Ausdruck „Abbildung" bedarf einer kurzen Erläuterung. Er meint nicht das Herstellen eines Abbildes im Sinne einer Kopie, sondern meint den Anblick, der am anwesenden (gegenwärtigen) Gegenstand selbst unmittelbar abzunehmen ist. Das Ab-bilden meint nicht ein Nach-bilden, sondern das Bild-geben

[1]) Pölitz, Vorlesungen über die Metaphysik, a. a. O. S. 88; vgl. S. 83.

Digitized by Google

im Sinne des unmittelbaren Vernehmens des Aussehens des Gegenstandes selbst.

Ohne daß Kant an dieser Stelle von der transzendentalen Einbildungskraft spricht, wird doch das Eine deutlich, daß das Bilden der „Einbildung" in sich zeitbezogen ist. Das reine Einbilden aber, das reines heißt, weil es sich sein Gebilde von sich aus bildet, muß als in sich zeitbezogenes gerade die Zeit allererst bilden. Zeit als reine Anschauung heißt weder nur das im reinen Anschauen Angeschaute noch nur das Anschauen, dem der „Gegenstand" fehlt. Die Zeit ist als reine Anschauung in einem das bildende Anschauen seines Angeschauten. Und erst das gibt den vollen Begriff der Zeit.

Die reine Anschauung kann aber das reine Nacheinander der Jetztfolge als solches nur dann bilden, wenn sie in sich ab-, vor- und nach-bildende Einbildungskraft ist. Die Zeit darf daher keineswegs, und gerade auch nicht im Kantischen Sinne, als ein beliebiges Feld gedacht werden, an das die Einbildungskraft nun einmal zu Zwecken ihrer Betätigung gleichsam hingeraten ist. Sonach muß zwar die Zeit in dem Horizont, innerhalb dessen wir „mit der Zeit rechnen", als reine Jetztfolge genommen werden. Diese Jetztfolge ist aber keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit. Die transzendentale Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb — als diese entspringenlassende — die ursprüngliche Zeit.

Aber läßt sich eine so weitgehende Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der ursprünglichen Zeit aus den wenigen Andeutungen Kants herausklauben? Bei den unabsehbaren Folgen, die sich am Ende aus dieser Interpretation ergeben, muß sie konkreter und sicherer begründet sein.

§ 33. Der innere Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft

Die Einbildungskraft wird in der ersten Auflage das Vermögen der „Synthesis überhaupt" genannt. Soll jetzt der innere Zeit-

Digitized by Google

charakter der Einbildungskraft herausgestellt werden, dann müssen wir da nachforschen, wo Kant ausdrücklich von der Synthesis handelt. Das geschieht in dem Abschnitt, der die Durchführung der transzendentalen Deduktion auf den zwei dargestellten Wegen vorbereitet, und der überschrieben ist: „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“[1]). Der Ort der thematischen Analyse der Synthesis als solcher ist demnach kein beliebiger. Und wenn Kant im besonderen noch die Erörterung der Synthesis als „vorläufige Erinnerung“ bezeichnet, dann ist damit nicht an eine beiläufige und im Grunde entbehrliche Bemerkung gedacht, sondern was darin abgehandelt wird, muß im vorhinein für die transzendentale Deduktion und den transzendentalen Schematismus im Blick behalten werden. Die transzendentale Deduktion hat aber als drittes Stadium der Grundlegung zur Aufgabe, die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis darzutun.

Die drei Elemente der reinen Erkenntnis sind: reine Anschauung, reine Einbildungskraft und reiner Verstand. Ihre mögliche Einheit, d. h. das Wesen ihrer ursprünglichen Einigung (Synthesis) ist Problem. Daher bedarf es einer Aufhellung der Synthesis im Hinblick auf diese drei reinen Elemente der reinen Erkenntnis.

Kant gliedert deshalb seine „Vorläufige Erinnerung“ in drei Absätze: „I. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung. II. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. III. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.“

Sind nun diese Modi der Synthesis etwa darum drei an der Zahl, weil drei Elemente zur Wesenseinheit der reinen Erkenntnis gehören? Oder hat diese Dreiheit der Modi der Synthesis einen ursprünglicheren Grund, der zugleich aufhellt, warum sie, zumal als Weisen der reinen Synthesis, einig sind, um so auf

[1]) A 95ff.

Digitized by Google

Grund ihrer ursprünglichen Einheit die Wesenseinheit der drei Elemente der reinen Erkenntnis zu „bilden"?

Sind es drei Modi der Synthesis, weil in ihnen die Zeit zum Vorschein kommt und sie die dreifache Einheit der Zeit als Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft ausdrücken? Und wenn so die ursprüngliche Einigung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis durch die Zeit geschieht, der Grund der Möglichkeit der reinen Erkenntnis aber die transzendentale Einbildungskraft ist, offenbart sich dann diese nicht als die ursprüngliche Zeit?

Aber Kant sagt doch schon in der Aufzählung der drei Modi der Synthesis durch die Benennung des zweiten als „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung", daß die Einbildungskraft nur ein Element unter anderen und keineswegs die Wurzel von Anschauung und Begriff ist. Das trifft zu.

Aber ebenso unbestreitbar zeigt die transzendentale Deduktion, der durch diese Analyse der dreifachen Synthesis das Fundament gegeben werden soll, daß die Einbildungskraft nicht nur ein Vermögen unter den andern, sondern ihre vermittelnde Mitte darstellt. Daß die transzendentale Einbildungskraft die Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand ist, hat freilich erst die ursprünglichere Auslegung dargetan. Von diesem Ergebnis darf hier kein Gebrauch gemacht werden. Vielmehr soll die Herausarbeitung des inneren Zeitcharakters der drei Modi der Synthesis den letzten entscheidenden Beweis dafür vorlegen, daß die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel der beiden Stämme nicht nur möglich sondern notwendig ist.

Für das allgemeine Verständnis der Kantischen Analyse der drei Modi der Synthesis muß von vornherein ein Mehrfaches geklärt und als leitend festgehalten werden.

Einmal bedarf Kants Ausdrucksweise einer näheren Bestimmung. Was heißt Synthesis „der" Apprehension, Synthesis „der" Reproduktion, Synthesis „der" Rekognition? Es heißt nicht, daß

Digitized by Google

die Apprehension u. s. f. einer Synthesis unterworfen werden, auch nicht, daß die Apprehension bzw. die Reproduktion und Rekognition eine Synthesis vollziehen, sondern daß die Synthesis als solche den Charakter entweder der Apprehension oder der Reproduktion oder der Rekognition hat. Die Ausdrücke bedeuten demnach: Synthesis im Modus der Apprehension, Reproduktion und Rekognition, oder: Synthesis als apprehendierende, als reproduzierende, als rekognoszierende. Kant handelt also von der Synthesis, d. h. vom Vermögen der Synthesis im Hinblick auf diese drei Modi als die ihr in spezifischer Weise eigentümlichen.

Zum anderen gilt es zu beachten: die Modi der Synthesis werden in den einzelnen Abschnitten zunächst durch eine Beschreibung der Art und Weise verdeutlicht, gemäß der sie in der empirischen Anschauung, im empirischen Einbilden und im empirischen Denken fungieren. Diese vorbereitende Kennzeichnung beabsichtigt aber zu zeigen, daß nun auch in der reinen Anschauung, in der reinen Einbildung und im reinen Denken je schon eine entsprechend reine apprehendierende, bzw. reine reproduzierende und reine rekognoszierende Synthesis konstitutiv ist. Damit wird zugleich gezeigt, daß diese Modi der reinen Synthesis die Bedingung der Möglichkeit für die empirische Synthesis im erkennenden Verhalten zum Seienden ausmachen.

Ferner gilt es zu sehen, daß — wenngleich nicht immer deutlich genug und im voraus formuliert — das eigentliche Ziel der Interpretation der drei Modi der Synthesis darin liegt, ihre innere und wesenhafte Zusammengehörigkeit im Wesen der reinen Synthesis als solcher darzutun.

Und schließlich darf nicht vergessen werden, wovon Kant selbst ausdrücklich verlangt, daß es „bei dem Folgenden durchaus zum Grunde gelegt werden" müsse: „alle unsere Vorstellungen . . . sind der Zeit unterworfen". Wenn aber alles anschauende, einbildende und denkende Vorstellen von der dreifachen Synthesis durch-

Digitized by Google

herrscht wird, ist es dann nicht der Zeitcharakter dieser Synthesis, der sich alles im vorhinein einheitlich unterwürfig macht?

a) Die reine Synthesis als reine Apprehension[1])

In der empirischen Anschauung als dem unmittelbaren Hinnehmen eines „Dies-da" zeigt sich immer Mannigfaltiges. Was also der Anblick, den diese Anschauung gewinnt, darstellt, „enthält" Mannigfaltiges. Dieses könnte nie „als ein solches vorgestellt werden, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede". Unser Gemüt muß, die Zeit unterscheidend, im vorhinein schon ständig „jetzt und jetzt und jetzt" sagen, damit „jetzt das" und „jetzt das" und „all dieses jetzt zumal" begegnen kann. Erst in einem solchen Unterscheiden der Jetzt wird es möglich, die Eindrücke zu „durchlaufen" und zusammenzunehmen.

Die Anschauung ist je nur eine Vorstellung von Mannigfaltigem — eine repraesentatio singularis — wenn sie als hinnehmende das Angebot des Mannigfaltigen „geradezu" in einem auf- und umgreift. Die Anschauung ist in sich „synthetisch". Diese Synthesis hat das Eigentümliche, daß sie im Horizont des Nacheinander der Jetztfolge dem Angebot der Eindrücke je einen Anblick (Bild) „geradezu" ab-nimmt. Sie ist ein unmittelbares Ab-bilden in dem geklärten Sinne.

Wir haben aber notwendig auch eine reine apprehendierende Synthesis, weil wir ohne sie gar nicht die Vorstellung der Zeit, d. h. diese reine Anschauung haben könnten. Die reine apprehendierende Synthesis vollzieht sich nicht erst im Horizont der Zeit, sondern sie bildet gerade erst dergleichen wie das Jetzt und die Jetztfolge. Die reine Anschauung ist „ursprüngliche Rezeptivität", d. h. ein Hinnehmen dessen, was sie als Hinnehmen von sich aus entläßt. Ihr „Darbieten" ist ein „erzeugendes"; was das rein anschauende Darbieten (bilden als Anblick geben) erzeugt (bilden als

[1]) A 98–100.

Digitized by Google

schaffen), ist der unmittelbare Anblick des Jetzt als eines solchen, d. h. jeweils der jetzigen Gegenwart überhaupt.

Empirische Anschauung geht geradezu auf das im Jetzt gegenwärtige Seiende, die reine apprehendierende Synthesis aber geht auf das Jetzt, d. h. die Gegenwart selbst, so zwar, daß dieses anschauende Gehen auf ... in sich das, worauf es geht, bildet. Die reine Synthesis als Apprehension ist, als „Gegenwart überhaupt" darbietende, zeitbildend. Danach hat die reine Synthesis der Apprehension in sich Zeitcharakter.

Nun sagt aber Kant ausdrücklich: „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne"[1]).

Die Synthesis im Modus der Apprehension entspringt der Einbildungskraft; die reine apprehendierende Synthesis muß daher als ein Modus der transzendentalen Einbildungskraft angesprochen werden. Wenn nun aber diese Synthesis zeitbildend ist, dann hat die transzendentale Einbildungskraft in sich reinen Zeitcharakter. Sofern aber die reine Einbildungskraft ein „Ingredienz" der reinen Anschauung ist, und demnach bereits in der Anschauung eine Synthesis der Einbildung liegt, kann das, was Kant im Folgenden zunächst „Einbildung" nennt, nicht mit der transzendentalen Einbildungskraft identisch sein.

b) Die reine Synthesis als reine Reproduktion[2])

Kant beginnt die Analyse wieder mit einem Hinweis auf die reproduktive Synthesis im empirischen Vorstellen. Das „Gemüt" kann sich das Seiende, z. B. früher Wahrgenommenes, auch „ohne die Gegenwart des Gegenstandes" vorstellen. Solche Vergegenwärtigung, oder wie Kant sagt „Einbildung", setzt aber voraus, daß das Gemüt die Möglichkeit hat, das früher vorgestellte Seiende

[1]) A 120. Vgl. dazu Kants Anmerkung.
[2]) A 100–103.

Digitized by Google

vorstellend wieder bei-zubringen, um es so mit dem jeweils gerade wahrgenommenen Seienden in seiender Einheit vorzustellen. Das Wieder-bei-bringen — Reproduktion — ist demnach eine Art von Einigen.

Diese reproduzierende Synthesis aber kann nur dann einigen, wenn das Gemüt das in ihr Wiederbeizubringende nicht „aus den Gedanken verliert“[1]). In solcher Synthesis liegt daher notwendig das Nichtverlieren, d. h. Behalten-können. Früher erfahrenes Seiendes kann aber nur behalten werden, wenn das Gemüt die „Zeit unterscheidet“ und dabei dergleichen wie das „Früher“ und „Damals“ im Blick hat. Das früher erfahrene Seiende ginge ständig mit jedem Jetzt völlig verloren, wenn es nicht überhaupt behaltbar wäre. Damit also empirische Synthesis im Modus der Reproduktion möglich wird, muß im vorhinein schon das Nicht-mehr-jetzt als ein solches vor aller Erfahrung wieder bei-gebracht und mit dem jeweiligen Jetzt geeinigt werden können. Dies geschieht in der reinen Reproduktion als einem Modus der reinen Synthesis. Wenn jedoch die empirische Synthesis der Reproduktion primär zur empirischen Einbildung gehört, dann ist die reine Reproduktion reine Synthesis der reinen Einbildungskraft.

Allein, gilt die reine Einbildungskraft nicht als wesenhaft produktive? Wie soll zu ihr eine reproduktive Synthesis gehören? Reine Reproduktion, heißt das nicht produktive Reproduktion — also ein hölzernes Eisen?

Aber ist denn die reine Reproduktion ein produktives Reproduzieren? In der Tat, sie bildet die Möglichkeit von Reproduktion überhaupt, und zwar dadurch, daß sie den Horizont des Früher in den Blick bringt und als einen solchen im vorhinein offen hält[2]). Die reine Synthesis im Modus der Reproduktion bildet die

[1]) A 102.

[2]) Kant sagt A 102: „Die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft gehört zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts“. Nun nennt Kant die nicht transzendentale Einbildungskraft, d. h. die empirische, gewöhnlich die reproduktive Einbildung. Nimmt man reproduktiv in dieser Bedeutung von

Digitized by Google

Gewesenheit als solche. Das sagt aber: die reine Einbildungskraft ist hinsichtlich dieses Modus der Synthesis zeitbildend. Sie kann reine „Nachbildung" genannt werden, nicht weil sie einem vergangenen Seienden oder ihm als früher erfahrenem nachgeht, sondern sofern sie überhaupt den Horizont des möglichen Nachgehens, die Gewesenheit, erschließt und so dieses „Nach" als solches „bildet".

Wo bleibt aber der reine Synthesischarakter bei diesem Bilden der Zeit im Modus des „Damals"? Das ursprünglich bildende Behalten des „Damals" ist in sich das behaltende Bilden des Nichtmehr-jetzt. Dieses Bilden einigt sich als solches jeweils mit dem Jetzt. Die reine Reproduktion ist wesenhaft einig mit der reinen Synthesis der Anschauung als der gegenwartbildenden. „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden"[1]); denn jedes Jetzt ist jetzt schon soeben. Damit die Synthesis der Apprehension den jetzigen Anblick geradezu in einem Bilde geben soll, muß sie das durchlaufene anwesende Mannigfaltige je als solches behalten können, sie muß zugleich reine Synthesis der Reproduktion sein.

Wenn aber die Synthesis der Apprehension ebenso wie die der Reproduktion eine Handlung der transzendentalen Einbildungskraft ist, dann muß diese als das begriffen werden, was in sich „unzertrennlich" als Vermögen der „Synthesis überhaupt" nach diesen beiden Modi synthetisch fungiert. In dieser ursprüng-

---

„empirisch", dann wird der angeführte Satz sinnlos. Riehl („Korrekturen zu Kant", Kantstudien Bd. V (1901), S. 268) schlägt daher vor, statt „reproduktive" „produktive" zu schreiben. Dann wäre zwar die vermeintliche Sinnwidrigkeit beseitigt, aber zugleich auch überhaupt der Sinn, den Kant mit dem Satze ausdrücken will. Denn das soll doch gerade gezeigt werden, daß die produktive, d.h. hier reine Einbildungskraft rein reproduktiv ist, indem sie Reproduktion überhaupt ermöglicht. Die Einfügung von „produktive" ist nur dann sinnvoll, wenn sie das „reproduktive" nicht ersetzt, sondern näher bestimmt. Das ist jedoch nach dem ganzen Zusammenhang überflüssig. — Und wenn schon verbessert werden soll, dann muß „reine reproduktive Synthesis" geschrieben werden.

[1]) A 102.

Digitized by Google

lichen Einheit der beiden Modi kann sie dann aber auch der Ursprung der Zeit (als Einheit von Gegenwart und Gewesenheit) sein. Bestünde diese ursprüngliche Einheit der beiden Modi der Synthesis nicht, dann könnten „nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen“[1]).

Wenn nun aber die Zeit das dreifach-einige Ganze von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft ist, Kant aber den beiden jetzt als zeitbildend nachgewiesenen Modi der Synthesis einen dritten Modus anfügt, wenn überdies alles Vorstellen, somit auch das Denken, der Zeit unterworfen sein soll, dann muß dieser dritte Modus der Synthesis die Zukunft „bilden“.

c) Die reine Synthesis als reine Rekognition[2])

Die Analyse dieser dritten Synthesis ist zwar ungleich umfangreicher als die beiden ersten, und doch wird man zunächst vergeblich nach dem suchen, was eben in einer doch „zwingenden“ Argumentation erschlossen wurde. Die Synthesis der reinen Rekognition soll das dritte Element der reinen Erkenntnis, das reine Denken konstituieren. Was hat aber Rekognition mit der Zukunft zu schaffen? Wie soll überhaupt das reine Denken, das Ich der reinen Apperzeption, Zeitcharakter haben, wenn doch Kant gerade das „ich denke“ und die Vernunft überhaupt aufs schärfste allen Zeitverhältnissen gegenüberstellt?

„Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen“[3]). Und zeigt Kant nicht unmittelbar im Anschluß an das Schematismuskapitel zur Einleitung der Bestimmung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile, daß aus dem „obersten Grundsatze aller analytischen Urteile“, dem Satz vom Widerspruch, der das Wesen des bloßen Denkens umgrenzt, der Zeitcharakter

[1]) A 102.
[2]) A 103–110.
[3]) A 551, B 579.

Digitized by Google

ausgeschlossen bleiben müsse? Das „zugleich" (ἅμα) kann in der Formel dieses Grundsatzes keine Stelle haben. Andernfalls würde „der Satz durch die Bedingung der Zeit affiziert"[1]) werden. „Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider"[2]).

Ist es da zu verwundern, daß bei Kant nichts von einem Zeitcharakter dieses dritten Modus der Synthesis gefunden wird? Doch hier fruchtet weder leeres Vermuten und Schließen, noch darf allein das entscheidend sein, was „man" beim Lesen der Erörterung dieser dritten Synthesis zunächst findet.

Kant beginnt auch die Darstellung des dritten Modus der Synthesis mit einer Kennzeichnung der empirischen Rekognition, und zwar setzt er bei der Synthesis als Reproduktion ein: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein"[3]). Die reproduzierende Synthesis soll das durch sie Beigebrachte mit dem je gerade in der Wahrnehmung offenbaren Seienden in Einheit setzen und halten.

Allein wenn das Gemüt aus dem Rückgang in das Vergangene wieder auf das gerade anwesende Seiende zurückkommt, um jenes mit diesem in Einheit zu setzen, wer sagt ihm dann, daß dieses jetzt anwesende Seiende dasselbe sei, wie das, was es zuvor beim Vollzug der Vergegenwärtigung gleichsam verlassen hat? Die reproduzierende Synthesis stößt ihrem Wesen nach auf etwas, was sie als dasselbe Seiende beansprucht, das vor, während und nach ihrem Vollzug in der gegenwärtigen Wahrnehmung erfahren wird. Diese selbst geht doch immer nur geradezu auf das Anwesende als ein solches.

---

[1]) A 152, B 191.
[2]) A 152 f., B 192.
[3]) A 103.

Digitized by Google

Zerbricht nicht die ganze Abfolge des Vorstellens in einzelne Vorstellungen, so daß die zurückkommende Synthesis der Reproduktion das, was sie bringt, jederzeit mit einem je anderen gerade vorhandenen Seienden in Einheit setzen muß? Was soll die Einheit von apprehendierender Anschauung und reproduzierender Einbildung, wenn das, was sie als Einiges und Selbiges geben wollen, gleichsam stellenlos ist?

Wird denn diese Stelle erst geschaffen nach Vollzug einer Wahrnehmung und der ihr sich anschließenden Erinnerung, die das Erinnerte in eins setzen möchte mit dem „im jetzigen Zustande" Anwesenden? Oder sind diese beiden Weisen der Synthesis im vorhinein schon orientiert auf das Seiende als ein in Selbigkeit anwesendes?

Offenbar. Denn beiden Synthesen liegt schon führend zugrunde ein Einigen (Synthesis) des Seienden im Hinblick auf seine Selbigkeit. Diese Synthesis auf das Selbige, d. h. das Vorhalten des Seienden als eines Selbigen, nennt Kant mit Recht die Synthesis „im Begriffe"; denn der Begriff ist ja das Vorstellen von Einheit, die als Selbiges „für viele gilt". „Denn dieses eine Bewußtsein (Vorstellen dieser Einheiten als begriffliches Vorstellen) ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt" [1]).

Und so zeigt sich: was in der Charakteristik der empirischen Genesis der Begriffsbildung als dritte Synthesis auftaucht, ist gerade die erste, d. h. die beiden vorher gekennzeichneten allererst leitende Synthesis. Sie springt ihnen gleichsam voraus. Kant gibt dieser Synthesis der Identifizierung einen recht treffenden Namen: ihr Einigen ist ein Rekognoszieren. Sie erkundet im voraus und ist „hindurchspähend" [2]) auf das, was im vorhinein als das Selbige vorgehalten sein muß, damit die apprehendierende und die reproduzierende Synthesis überhaupt einen geschlossenen

[1]) A 103.
[2]) A 126.

Digitized by Google

Umkreis von Seiendem vorfinden können, innerhalb dessen sie das, was sie beibringen und antreffen, als Seiendes gleichsam anbringen und hinnehmen können.

Diese erkundend vordringende Synthesis der Identifizierung setzt aber als empirische notwendig eine reine Identifizierung voraus. Das besagt: wie eine reine Reproduktion die Möglichkeit eines Wieder-bei-bringens bildet, so muß die reine Rekognition entsprechend die Möglichkeit für so etwas wie das Identifizieren darbieten. Wenn aber diese reine Synthesis rekognosziert, dann sagt das zugleich: sie erkundet nicht ein Seiendes, das sie sich als dasselbe vorhalten kann, sondern sie erkundet den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt. Ihr Erkunden ist als reines das ursprüngliche Bilden dieses Vorhaften, d. h. der Zukunft. So erweist sich auch der dritte Modus der Synthesis als ein wesenhaft zeitbildender. Und wenn Kant die Modi der Ab-, Nach- und Vorbildung der empirischen Einbildung zuweist, dann ist das Bilden des Vorhaften als solchen, die reine Vor-bildung, ein Aktus der reinen Einbildungskraft.

Wenn es anfangs aussichtslos, ja widersinnig erschien, die innere Bildung des reinen Begriffes als wesenhaft zeitbestimmte aufzuhellen, so ist jetzt nicht nur der Zeitcharakter des dritten Modus der reinen Synthesis ans Licht gekommen, sondern dieser Modus der reinen Vorbildung zeigt sogar seiner inneren Struktur nach einen Vorrang vor den beiden anderen, mit denen er gleichwohl wesentlich zusammengehört. Wenn in dieser scheinbar ganz zeitabgewandten Kantischen Analyse der reinen Synthesis im Begriffe gerade das ursprünglichste Wesen der Zeit zum Vorschein käme: daß sie sich primär aus der Zukunft zeitigt?

Wie dem auch sein mag, die schwebende Aufgabe eines Nachweises des inneren Zeitcharakters der transzendentalen Einbildungskraft ist gelöst. Wenn die transzendentale Einbildungskraft als das reine bildende Vermögen in sich die Zeit bildet, d. h. entspringen läßt, dann gibt es vor der oben ausgesprochenen These:

Digitized by Google

die transzendentale Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit, kein Ausweichen mehr.

Der universale Charakter der reinen Sinnlichkeit, d.h. der Zeit, ist nun aber gleichfalls gezeigt. Mithin kann die transzendentale Einbildungskraft die behauptete ursprüngliche Einheit und Ganzheit der spezifischen Endlichkeit des menschlichen Subjektes als einer reinen sinnlichen Vernunft tragen und bilden.

Aber bleiben nicht doch reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft schlechthin ungleichartig und der Begriff einer reinen sinnlichen Vernunft ein Unbegriff? Die Bedenken gegen den Versuch, die Selbstheit des Selbst als in sich zeitlich zu begreifen, nicht etwa nur das empirische Erfassen des empirischen Subjektes als zeitbestimmt zu kennzeichnen, scheinen unüberwindlich.

Aber wenn es nicht gelingen will, das Selbst als zeitliches darzutun, hat vielleicht der umgekehrte Weg eine Aussicht auf Erfolg? Wie steht es mit dem Nachweis, daß die Zeit als solche den Charakter der Selbstheit hat? Er kann um so weniger mißlingen, als doch unbestritten ist, daß die Zeit „außer dem Subjekte nichts“ [1]), und das sagt doch, im Subjekt alles ist.

Aber was heißt hier „im Subjekt“? Die Zeit ist doch nicht „im Subjekt“ vorhanden so wie Zellen im Gehirn. Die ständige Berufung auf die Subjektivität der Zeit gibt wenig her. Hat nun Kant selbst nur dieses Negative gesehen, daß die Zeit „außer dem Subjekte nichts“ ist? Hat Kant nicht in der transzendentalen Deduktion und im Schematismuskapitel gezeigt, daß die Zeit am innersten Wesensbau der Transzendenz wesentlich beteiligt ist? Und bestimmt nicht die Transzendenz das Selbstsein des endlichen Selbst? Muß nicht dieses Wesen der Subjektivität im Blick gehalten werden, wenn auch nur rechtmäßig nach dem viel beredeten „subjektiven“ Charakter der Zeit gefragt sein will? Wenn Kant die Zeit in der „Tiefe“ des Wesensgrundes der Transzendenz angetroffen

[1]) A 35, B 51.

Digitized by Google

hat, wird dann das, was die transzendentale Ästhetik einleitend über die Zeit sagt, das Letzte sein? Oder ist das dort Erörterte nur ein Hinweis auf das ursprünglichere Wesen der Zeit? Läßt sich am Ende erst vom rechtbegriffenen Subjektcharakter der Zeit her der Zeitcharakter des Subjektes aufhellen?

§ 34. Die Zeit als reine Selbstaffektion und der Zeitcharakter des Selbst

Kant bemerkt an der Stelle, wo er zum erstenmal die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis umschreibt (zweites Stadium der Grundlegung), daß „Raum und Zeit den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen jederzeit affizieren müssen"[1]. Was bedeutet hier die zunächst dunkle These: die Zeit affiziert einen Begriff, und zwar den der Vorstellungen von Gegenständen?

Wir beginnen die Interpretation mit der Klärung des „Begriffes der Vorstellungen von Gegenständen". Dieser Ausdruck meint zunächst das „Allgemeine", das jedes Vorstellen von Gegenständen als solches kennzeichnet, und das ist das Gegenstehenlassen von... Dieses, sagt die These, wird notwendig durch die Zeit affiziert. Aber bisher war doch nur davon die Rede, daß die Zeit und auch der Raum den Horizont bilden, innerhalb dessen jeweils die Affektionen der Sinne uns treffen und angehen. Nun soll die Zeit selbst affizieren. Alle Affektion aber ist das Sich-melden eines schon vorhandenen Seienden. Die Zeit ist aber nun weder vorhanden noch überhaupt „draußen". Woher kommt sie denn, wenn sie affizieren soll?

Die Zeit ist nur so reine Anschauung, daß sie von sich aus den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen auf sich als das bildende Hinnehmen zu-hält. Diese reine Anschauung geht mit dem in ihr gebildeten Angeschauten sich selbst an, und zwar ohne Beihilfe der Erfahrung. Die Zeit ist ihrem Wesen nach

---

[1]) A 77, B 102.

Digitized by Google

reine Affektion ihrer selbst. Ja noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf . . .' bildet, dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurück- und hereinblickt in das vorgenannte Hin-zu . . .

Die Zeit ist als reine Selbstaffektion nicht eine wirkende Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen. Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjektes gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität.

Nur auf dem Grunde dieser Selbstheit kann das endliche Wesen sein, was es sein muß: angewiesen auf Hinnahme.

Nun muß allererst klar werden, was der dunkle Satz besagt: die Zeit affiziert notwendig den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen. Das Gegenstehenlassen als solches, d. h. als reines Sichzuwenden-zu..., rein affizieren, bedeutet: ihm überhaupt so etwas wie ein „Gegen es", das Dawider, entgegenbringen, „ihm" — dem reinen Gegenstehenlassen von..., d. h. aber der reinen Apperzeption, dem Ich selbst. Die Zeit gehört zur inneren Möglichkeit dieses Gegenstehenlassens von . . . Als reine Selbstaffektion bildet sie ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann.

Bei der Herausarbeitung der für die innere Problematik der Kritik d. r. V. entscheidenden Voraussetzungen[1]) wurde die Endlichkeit der Erkenntnis in den Mittelpunkt gerückt. Die Endlichkeit der Erkenntnis beruht in der Endlichkeit des Anschauens, d. h. im Hinnehmen. Reine Erkenntnis, d. h. das Erkennen von Gegenstehendem überhaupt, der reine Begriff, gründet demnach in einer hinnehmenden Anschauung. Rein Hinnehmen besagt aber: erfahrungsfrei affiziert werden, d. h. sich selbst affizieren.

---

[1]) Vgl. oben §§ 4f., S. 19 ff.

Digitized by Google

Die Zeit als reine Selbstaffektion ist diejenige endliche reine Anschauung, die den reinen Begriff (den Verstand), der in wesenhafter Dienststellung zur Anschauung steht, überhaupt trägt und ermöglicht.

Die Idee der reinen Selbstaffektion, die, wie jetzt deutlich geworden ist, das innerste Wesen der Transzendenz bestimmt, hat Kant also nicht erst in der zweiten Auflage eingeführt. Hier wird sie lediglich ausdrücklicher, und zwar charakteristischerweise schon in der transzendentalen Ästhetik[1]), formuliert. Allerdings muß diese Stelle so lange dunkel bleiben, als der Interpretation diejenige Perspektive fehlt, die durch die vorausgegangene Darstellung der Stadien der Grundlegung und ihrer ursprünglicheren Fassung gesichert werden sollte. Innerhalb dieser Perspektive freilich ist sie fast „selbstverständlich".

„Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach"[2]).

Sinn bedeutet endliche Anschauung. Die Form des Sinnes ist das reine Hinnehmen. Der innere Sinn empfängt nicht „von außen", sondern vom Selbst her. Die innere Affektion muß im reinen Hinnehmen aus dem reinen Selbst herkommen, d. h. im Wesen der Selbstheit als solcher sich bilden und damit diese selbst allererst ausmachen. Die reine Selbstaffektion gibt die transzendentale

[1]) B 67 f.

[2]) a. a. O. – Die vorgeschlagene Änderung des „ihrer Vorstellung" in „seiner" nimmt dem Text gerade das Wesentliche. Das „ihrer" soll nicht ausdrücken, daß die Vorstellung eine solche des Gemütes ist, sondern daß das im Gemüt gesetzte Vorstellen die „reinen Verhältnisse" des Nacheinander der Jetztfolge als solche vor-stellt und auf das Hinnehmen zukommen läßt.

Digitized by Google

Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen. Es ist also ganz und gar nicht so, daß ein Gemüt existiert, unter anderem auch für sich etwas auf sich bezieht und Selbstsetzungen ausübt, sondern dieses ‚Von-sich-aus-hin-zu ... und Zurück-auf-sich' konstituiert gerade erst den Gemütcharakter des Gemütes als eines endlichen Selbst.

Damit ist aber mit einem Schlage offenbar, daß die Zeit als reine Selbstaffektion nicht „neben" der reinen Apperzeption „im Gemüt" vorkommt, sondern daß sie als Grund der Möglichkeit der Selbstheit in der reinen Apperzeption schon liegt und so das Gemüt erst zum Gemüt macht.

Das reine endliche Selbst hat in sich Zeitcharakter. Wenn aber das Ich, die reine Vernunft, ihrem Wesen nach zeitlich ist, dann muß gerade aus diesem Zeitcharakter allererst die entscheidende Bestimmung verständlich werden, die Kant von der transzendentalen Apperzeption gibt.

Die Zeit und das „ich denke" stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe. Kant hat durch den Radikalismus, mit dem er bei seiner Grundlegung der Metaphysik zum erstenmal sowohl die Zeit je für sich als auch das „ich denke" je für sich transzendental auslegte, beide in ihre ursprüngliche Selbigkeit zusammengebracht — ohne diese freilich als solche selbst ausdrücklich zu sehen.

Darf man denn so unbekümmert wie bisher darüber hinweglesen, daß Kant von beiden, der Zeit und dem „ich denke", dieselben Wesensprädikate aussagt?

In der transzendentalen Deduktion wird das transzendentale (d. h. Transzendenz ermöglichende) Wesen des Ich also gekennzeichnet: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus ..."[1]). Und im Schematismuskapitel, in dem das transzendentale Wesen

[1]) A 123.

Digitized by Google

der Zeit ans Licht kommt, sagt Kant von der Zeit: „Die Zeit verläuft sich nicht . . ", „die Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist"[1]). Und später: „Die Zeit . . . bleibt und wechselt nicht"[2]).

Natürlich, wird man entgegnen, diese Deckung der Wesensprädikate für die Zeit und das Ich ist nicht verwunderlich. Denn Kant will hiermit eben sagen, daß das Ich und auch die Zeit nicht „in der Zeit" sind. Allerdings; aber folgt hieraus, daß das Ich nicht zeitlich ist, oder ergibt sich gerade, daß das Ich so sehr „zeitlich" ist, daß es die Zeit selbst ist und nur als sie selbst seinem eigensten Wesen nach möglich wird?

Was heißt denn: das „stehende und bleibende" Ich macht das „Korrelatum" aller unserer Vorstellungen aus? Zunächst dies: das stehende und bleibende Ich vollzieht das Gegenstehenlassen von solchem, was nicht nur eine Relation des Hin-zu-auf . . . sondern eine Korrelation des Zurück-zu-in . . . ist und so das Dawider bildet. Warum sagt aber Kant, das „stehende und bleibende Ich" bilde dieses Gegenstehenlassen? Will er einschärfen, daß dieses bildende Ich immer und allen seelischen Vorkommnissen zugrunde liegt und als etwas „beharrt", was allem Wechsel der seelischen Vorkommnisse enthoben ist? Soll Kant, der, gestützt auf die eigene Grundlegung der Ontologie, den Paralogismus der Substanzialität herausgearbeitet hat[3]), mit dem „stehenden und bleibenden" Ich so etwas wie eine Seelensubstanz gemeint haben? Oder will er eben nur bekräftigen, daß dieses Ich nicht zeitlich sondern, obzwar nicht als Substanz, doch im gewissen Sinne unendlich und ewig ist? Warum steht aber diese vermeintliche Bekräftigung gerade da, wo er die Endlichkeit des Ich, d. h. sein Gegenstehenlassen umgrenzt? Aus dem einfachen Grunde, weil zu diesem Gegenstehenlassen dieses „Stehen und Bleiben" des Ich wesenhaft gehört.

---

[1]) A 144, B 183.
[2]) A 182, B 225.
[3]) A 348ff., B 406ff.

Digitized by Google

Dieses „stehend" und „bleibend" sind keine ontischen Aussagen über die Unveränderung des Ich, sondern es sind transzendentale Bestimmungen, die Folgendes bedeuten: nur insofern das Ich als solches sich im vorhinein so etwas vorhält wie Ständigkeit und Bleiben überhaupt, bildet es den Horizont der Selbigkeit, innerhalb dessen Gegenständliches als dasselbe im Wechsel erfahrbar wird. Das „stehende" Ich heißt so, weil es als „ich denke", d. h. „ich stelle vor", dergleichen wie Stand und Bestand sich vor-hält. Als Ich bildet es das Korrelatum von Beständigkeit überhaupt.

Dieses reine Beschaffen des reinen Anblickes von Gegenwart überhaupt ist aber doch das Wesen der Zeit selbst als reiner Anschauung. Das „stehende und bleibende" Ich bedeutet soviel wie: das Ich im ursprünglichen Bilden der Zeit, d. i. als ursprüngliche Zeit bildet das Gegenstehenlassen von . . . und dessen Horizont.

Über Zeitlosigkeit und Ewigkeit des Ich wird nicht nur nichts entschieden, es ist danach innerhalb der transzendentalen Problematik überhaupt nicht gefragt. „Stehend und bleibend" in diesem transzendentalen Sinne ist aber das Ich, solange es zeitlich ist, d. h. als endliches Selbst.

Und wenn nun dieselben Prädikate von der Zeit ausgesagt werden, so heißt das nicht nur: die Zeit ist nicht „in der Zeit", sondern: wenn die Zeit als reine Selbstaffektion das reine Nacheinander der Jetztfolge allererst entspringen läßt, dann kann dieses, was ihr entspringt und gleichsam für sich allein in der gewöhnlichen „Zeitrechnung" erblickt wird, wesensmäßig nicht das sein, was genügen könnte, das volle Wesen der Zeit zu bestimmen.

Wenn demnach über die „Zeitlichkeit" bzw. Zeitlosigkeit des Ich entschieden werden soll, dann muß das ursprüngliche Wesen der Zeit als reiner Selbstaffektion zum Leitfaden genommen werden. Und überall da, wo Kant mit vollem Recht der reinen Vernunft und dem Ich der reinen Apperzeption den Zeitcharakter

Digitized by Google

abspricht, sagt er lediglich, daß die Vernunft „nicht der Zeitform" unterworfen sei.

In diesem Sinne allein besteht auch die Streichung des „zugleich" in der Formulierung des „Satzes vom Widerspruch" zu Recht[1]). Kant argumentiert dabei also: stünde im „Satz vom Widerspruch" das „zugleich" und damit die „Zeit", dann wäre der Satz auf das erfahrungsmäßig zugängliche „innerzeitige" Seiende eingeschränkt. Nun regelt aber dieser Grundsatz alles Denken von jedem beliebigen Etwas. Somit hat die Zeitbestimmung in ihm keine Stelle.

Allein — so gewiß das „zugleich" eine Zeitbestimmung ist, so wenig braucht es die „Innerzeitigkeit" von Seiendem zu bedeuten. Das „zugleich" drückt vielmehr denjenigen Zeitcharakter aus, der ursprünglich als vorgängige „Rekognition" („Vor-bildung") zu aller Identifizierung als solcher gehört. Diese liegt aber sowohl der Möglichkeit als auch der Unmöglichkeit des Widerspruches fundierend zugrunde.

Kant muß bei seiner Orientierung am nichtursprünglichen Wesen der Zeit dem „Satz vom Widerspruch" den Zeitcharakter absprechen; denn es ist sinnwidrig, das, was ursprünglich die Zeit

---

[1]) Vgl. oben § 33 c, S. 175 f. — Daß Kant selbst in der Beurteilung des „zugleich" schwankt, zeigt eine Stelle aus der Dissertation von 1770: „Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de eodem . . " De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. § 14, 5. WW (Cass.) II, S. 417. — Kant beweist hier die Unmöglichkeit der „rationalen" Ableitung der Zeit, d. h. ihren Anschauungscharakter, durch den Hinweis darauf, daß alle „ratio", ja der Grundsatz des Denkens überhaupt, die „Zeit" voraussetze. Es bleibt dabei freilich dunkel, welche „zeitliche" Bedeutung das „tempore eodem" hat. Bedeutet es soviel wie „im gleichen Jetzt", dann hat Moses Mendelsohn Recht, wenn er in einem Briefe an Kant (25. XII. 1770) mit Bezug auf die angeführte Stelle schreibt:
„Ich glaube, die Bedingung eodem tempore sey bey dem Satze des Widerspruches so nothwendig nicht. In so weit es dasselbe Subjekt ist, können auch zu verschiedenen Zeiten A und non A nicht von ihm ausgesagt werden, und mehr wird zum Begriffe des Unmöglichen nicht erfordert, als dasselbe Subjekt zweyer Praedicatorum A und non A. Man kann auch sagen: impossibile est, non A praedicatum de subjecto A." Kant WW (Cass.) IX, S. 93.

Digitized by Google

selbst ist, mit Hilfe eines von ihr abkünftigen Produktes wesensmäßig bestimmen zu wollen. Gerade weil das Selbst in seinem innersten Wesen ursprünglich die Zeit selbst ist, kann das Ich nicht als „zeitliches", d. h. hier innerzeitiges, begriffen werden. Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern sie gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Ganzheit ermöglicht.

§ 35. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und das Problem der Metaphysik

Kants Grundlegung der Metaphysik fragt nach dem Grunde der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Der Grund, auf den sie stößt, ist die transzendentale Einbildungskraft. Entgegen dem Ansatz von zwei Grundquellen des Gemütes (Sinnlichkeit und Verstand) drängt sich diese als Zwischenvermögen vor. Die ursprünglichere Auslegung dieses gelegten Grundes enthüllte aber dieses Zwischenvermögen nicht nur als ursprünglich einigende Mitte, sondern diese Mitte als Wurzel der beiden Stämme.

Damit öffnete sich der Weg zum ursprünglichen Quellgrund der beiden Grundquellen. Die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel, d. h. die Aufhellung dessen, wie die reine Synthesis die beiden Stämme aus sich entwachsen läßt und sie hält, führte von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit. Erst diese, als das ursprüngliche, dreifach-einigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart überhaupt, ermöglicht das „Vermögen" der reinen Synthesis, d. h. das, was sie vermag, nämlich die Einigung der drei Elemente der ontologischen Erkenntnis, in deren Einheit sich die Transzendenz bildet.

Die Modi der reinen Synthesis — reine Apprehension, reine Reproduktion, reine Rekognition — sind nicht deshalb drei an der Zahl,

Digitized by Google

weil sie auf die drei Elemente der reinen Erkenntnis Bezug haben, sondern weil sie, in sich ursprünglich einig, zeitbildend die Zeitigung der Zeit selbst ausmachen. Und nur weil diese Modi der reinen Synthesis in der dreifach-einigen Zeit ursprünglich einig sind, deshalb liegt in ihnen die Möglichkeit der ursprünglichen Einigung der drei Elemente der reinen Erkenntnis. Deshalb ist aber auch das ursprünglich Einigende, das scheinbar nur vermittelnde Zwischenvermögen der transzendentalen Einbildungskraft, nichts anderes als die ursprüngliche Zeit. Diese Verwurzelung in der Zeit ist es allein, kraft deren die transzendentale Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann.

Die ursprüngliche Zeit ermöglicht die transzendentale Einbildungskraft, die in sich wesenhaft spontane Rezeptivität und rezeptive Spontaneität ist. Nur in dieser Einheit können reine Sinnlichkeit als spontane Rezeptivität und reine Apperzeption als rezeptive Spontaneität zusammengehören und das einheitliche Wesen einer endlichen reinen sinnlichen Vernunft bilden.

Wird jedoch die transzendentale Einbildungskraft, wie das in der zweiten Auflage geschieht, als eigenes Grundvermögen gestrichen und ihre Funktion dem Verstand als der bloßen Spontaneität übertragen, dann schwindet die Möglichkeit, reine Sinnlichkeit und reines Denken hinsichtlich ihrer Einheit in einer endlichen menschlichen Vernunft zu begreifen, ja auch nur zum Problem zu machen. Weil die transzendentale Einbildungskraft aber auf Grund ihrer unzerreißbaren ursprünglichen Struktur die Möglichkeit einer Grundlegung der ontologischen Erkenntnis und damit der Metaphysik eröffnet, deshalb bleibt die erste Auflage dem innersten Zuge der Problematik einer Grundlegung der Metaphysik näher. Im Hinblick auf diese zentralste Frage des ganzen Werkes verdient sie daher grundsätzlich den Vorzug vor der zweiten. Alle Umdeutung der reinen Einbildungskraft in eine Funktion des reinen Denkens — eine Umdeutung, die der „deutsche Idea-

Digitized by Google

lismus" im Anschluß an die zweite Auflage der Kritik d. r. V. noch übersteigerte — verkennt ihr spezifisches Wesen.

Die ursprüngliche Zeit läßt die reine Bildung der Transzendenz geschehen. Aus der vorgelegten ursprünglicheren Enthüllung des gelegten Grundes verstehen wir nun auch erst rückläufig den innersten Zug der fünf Stadien der Grundlegung und die Bedeutung, die dem Kernstück derselben, dem transzendentalen Schematismus, zugesprochen wurde.

Weil sich die Transzendenz in der ursprünglichen Zeit zeitigt, deshalb sind die ontologischen Erkenntnisse „transzendentale Zeitbestimmungen".

Diese notwendig zentrale Funktion der Zeit bekundet sich zwar bei Kant zunächst immer nur so, daß sie als die universale Form alles Vorstellens eingeführt wird. Aber entscheidend bleibt, in welchem Zusammenhang das geschieht. Die „Vorläufige Erinnerung" zur transzendentalen Deduktion soll zeigen, inwiefern die drei Modi der reinen Synthesis in sich ursprünglich einig sind. Zwar gelingt es Kant nicht, sie ausdrücklich als zeitbildend und daher als in der ursprünglichen Zeit einige ans Licht zu bringen. Gleichwohl wird die fundamentale Funktion der Zeit gerade hier betont, und zwar bei der Analyse der zweiten Synthesis, der Reproduktion in der Einbildung.

Was ist es, was den „Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit" eines möglichen, und zwar vorstellenden, Wiederbringens des Seienden zum jeweilig gerade Anwesenden ausmacht? „Hierauf .... kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen" [1]).

Heißt das nun: das Seiende ist für sich selbst nichts und löst sich in ein Spielen des Vorstellens auf? Keineswegs. Kant will sagen:

---

[1]) A 101.

Digitized by Google

das Begegnen des Seienden selbst geschieht für ein endliches Wesen in einem Vorstellen, dessen reine Vorstellungen der Gegenständlichkeit als solcher aufeinander eingespielt sind. Dieses Eingespieltsein läuft auf das Ende hinaus, d. h. ist im vorhinein so bestimmt, daß es sich überhaupt in einem Spiel-Raum abspielen kann. Dieser bildet sich durch reine Bestimmungen des inneren Sinnes. Der reine innere Sinn ist die reine Selbstaffektion, d. h. die ursprüngliche Zeit. Was den Horizont der Transzendenz bildet, sind die reinen Schemata als transzendentale Zeitbestimmungen.

Weil Kant das Problem der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis von vornherein in dieser Perspektive sah und die zentrale Funktion der Zeit festhielt, konnte er bei der Darstellung der Einheit der Transzendenz auf den zwei Wegen der transzendentalen Deduktion von einer ausdrücklichen Erörterung der Zeit absehen.

Freilich scheint nun Kant in der zweiten Auflage diesen transzendentalen Vorrang der Zeit bei der Bildung der Transzendenz als solcher zugleich mit der transzendentalen Einbildungskraft zurückzunehmen, d. h. das Kernstück der Grundlegung der Metaphysik, den transzendentalen Schematismus, zu verleugnen.

In der zweiten Auflage wird eine „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze", d. h. zum Ganzen der ontologischen Erkenntnis, eingefügt[1]). Sie beginnt mit dem Satze: „Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffes darzulegen". Hier wird in knappen Worten die Wesensnotwendigkeit der reinen Versinnlichung der Notionen, d. h. ihrer Darstellung in einem „reinen Bilde" ausgesprochen. Daß aber dieses reine Bild die reine Anschauung als Zeit sei, wird nicht gesagt.

---

[1]) B 288 ff.

Digitized by Google

Im Gegenteil, der nächste Abschnitt beginnt mit deutlicher Bezugnahme auf den angeführten Satz also: „Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realität derletzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen“[1]). Hier kommt die transzendentale Funktion des Raumes zum Vorschein. Es ist unverkennbar, daß Kant selbst damit vor einer neuen Einsicht steht. Der Raum geht mit in den reinen Schematismus ein. Gleichwohl ist das Schematismuskapitel in der zweiten Auflage keineswegs in diesem Sinne geändert. Muß aber nicht trotzdem gefolgert werden, daß der Vorrang der Zeit gefallen ist? Allein diese Folgerung wäre nicht nur voreilig, sondern es wäre eine völlige Mißdeutung der ganzen bisher durchgeführten Interpretation, wenn man aus dieser Stelle herauslesen wollte, daß die Zeit nicht allein die Transzendenz ursprünglich bildet.

Wenn aber, so könnte man entgegnen, die Transzendenz nicht in der Zeit allein gründen soll, dann ist es nur konsequent, wenn Kant mit der Begrenzung des Vorranges der Zeit die reine Einbildungskraft streicht. Allein bei dieser Überlegung wird vergessen, daß der reine Raum als reine Anschauung nicht minder in der transzendentalen Einbildungskraft transzendental verwurzelt ist als „die Zeit“, sofern diese lediglich als das verstanden wird, was sich in der reinen Anschauung als rein Angeschautes bildet, das reine Nacheinander der Jetztfolge. Mit der so verstandenen Zeit steht der Raum in der Tat immer und notwendig in gewissem Sinne gleich.

Aber nicht als dieses Gebilde ist die Zeit ursprünglicher Grund der Transzendenz, sondern als reine Selbstaffektion. Als solche ist sie auch die Bedingung der Möglichkeit des vorstellenden Bildens, d. h. Offenbarmachens des reinen Raumes. Aus der Einsicht in die transzendentale Funktion

---

[1]) B 291.

Digitized by Google

des reinen Raumes folgt keineswegs die Zurückweisung des Vorranges der Zeit. Es erwächst vielmehr nur die positive Aufgabe zu zeigen, daß in gewisser Weise entsprechend wie die Zeit auch der Raum zum Selbst als einem endlichen gehört und daß dieses, freilich auf dem Grunde der ursprünglichen Zeit, seinem Wesen nach „räumlich" ist.

Die Erkenntnis der zweiten Auflage, daß auch der Raum in gewisser Weise zum transzendentalen Schematismus gehört, macht nur deutlich, daß dieser in seinem innersten Wesen sich nicht fassen läßt, solange die Zeit nur als das reine Nacheinander der Jetztfolge begriffen wird. Sie muß als reine Selbstaffektion verstanden werden; denn sonst entbehrt ihre Funktion in der Schemabildung jeder Einsichtigkeit.

Damit stoßen wir auf eine, und zwar nicht zufällige, Eigentümlichkeit der ganzen Kantischen Grundlegung der Metaphysik. Gerade das, was im Rückgang zum Quellgrund enthüllt wird, offenbart sich zwar in seinem transzendenzbildenden Wesen; die dabei beteiligten Vermögen des Gemütes, und somit auch die reine Anschauung Zeit, werden jedoch nicht ausdrücklich und primär aus dieser transzendentalen Funktion her bestimmt. Vielmehr geben sie sich während der Grundlegung und sogar in ihrem Abschluß noch ganz in der vorläufigen Fassung des ersten Ansatzes. Und weil Kant bei der Darstellung des transzendentalen Schematismus keine ausgearbeitete Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit bereit hatte, deshalb mußte die Aufhellung der reinen Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen so knapp und undurchsichtig bleiben; denn die Zeit, als reine Jetztfolge genommen, bietet durchaus keinen möglichen Weg zur „zeitlichen" Interpretation der Notionen[1]).

Gibt nun eine Interpretation lediglich das wieder, was Kant ausdrücklich gesagt hat, dann ist sie von vornherein keine Aus-

[1]) Vgl. oben § 22, S. 99f.

Digitized by Google

legung, sofern einer solchen die Aufgabe gestellt bleibt, dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat. Dieses aber vermochte Kant selbst nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt.

Und so war es die Grundabsicht der vorliegenden Interpretation der Kritik d. r. V., den entscheidenden Gehalt dieses Werkes dadurch sichtbar zu machen, daß dasjenige herauszustellen versucht wurde, was Kant „hat sagen wollen". Bei diesem Verfahren macht sich die Auslegung eine Maxime zu eigen, die Kant selbst auf die Interpretation philosophischer Untersuchungen angewandt wissen wollte und die er am Schluß einer Entgegnung auf die Kritik des Leibnizianers Eberhard in folgenden Worten festgelegt hat:

„So möchte denn wohl die Kritik d. r. V. die eigentliche Apologie für Leibniz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie, bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst, (als die gemeinschaftliche Quelle für alle,) vernachlässigt und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen"[1]).

Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzuringen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende

[1]) Über eine Entdeckung, a. a. O. VI, S. 71 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden. Das aber ist ein Weg, auf dem die leitende Idee selbst in ihrer Kraft zur Durchleuchtung an den Tag kommt.

Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendentale Einbildungskraft. Diese ist die Wurzel der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis. Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit.

Kants Grundlegung der Metaphysik setzt bei der Metaphysica generalis ein und wird so zur Frage nach der Möglichkeit einer Ontologie überhaupt. Diese stellt die Frage nach dem Wesen der Seinsverfassung des Seienden, d. h. nach dem Sein überhaupt.

Auf dem Grunde der Zeit erwächst die Grundlegung der Metaphysik. Die Frage nach dem Sein, die Grundfrage einer Grundlegung der Metaphysik, ist das Problem von „Sein und Zeit".

Dieser Titel enthält die leitende Idee der vorstehenden Interpretation der Kritik d. r. V. als einer Grundlegung der Metaphysik. Die durch diese Interpretation bezeugte Idee aber gibt die Vorzeichnung des Problems einer Fundamentalontologie. Diese begreift sich nicht als ein vermeintlich „Neues" gegenüber dem angeblich „Alten". Sie ist vielmehr der Ausdruck des Versuches, das Wesentliche einer Grundlegung der Metaphysik ursprünglich anzueignen, d. h. der Grundlegung durch eine Wiederholung zu ihrer eigenen ursprünglicheren Möglichkeit zu verhelfen.

Digitized by Google

VIERTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung

Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen.

Wiederholung des Möglichen bedeutet gerade nicht das Aufgreifen dessen, was „gang und gäbe" ist, wovon „begründete Aussicht besteht", daß sich daraus „etwas machen läßt". Dieses Mögliche ist allemal nur das allzu Wirkliche, das im je herrschenden Betrieb jedermann handhabt. Das Mögliche in dieser Bedeutung verhindert gerade eine echte Wiederholung und damit überhaupt ein Verhältnis zur Geschichte.

Eine recht verstandene Wiederholung der Grundlegung der Metaphysik muß sich aber zuvor dessen versichert haben, was das eigentliche Ergebnis der früheren, also hier der Kantischen, ausmacht. Zugleich muß sich an dem, was als „Resultat" der Grundlegung der Metaphysik in der Kritik d. r. V. gesucht, und daraus, wie das Gefundene bestimmt wird, abnehmen lassen, wie weit das alle Wiederholung leitende Verstehen des Möglichen reicht und ob es dem Wiederholbaren gewachsen ist.

A. Grundlegung der Metaphysik in der Anthropologie

§ 36. Der gelegte Grund und das Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik

Im Durchlaufen der einzelnen Stadien der Kantischen Grundlegung ergab sich, wie diese zuletzt auf die transzendentale Ein-

Digitized by Google

bildungskraft stößt als den Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis, d. h. der Transzendenz. Ist nun diese Feststellung des Grundes, bzw. seine ursprünglichere Auslegung als Zeitlichkeit, das Ergebnis der Kantischen Grundlegung? Oder ergibt seine Grundlegung etwas anderes? Zur Feststellung des genannten Resultates hätte es freilich nicht der Anstrengung bedurft, die Grundlegung eigens in ihrem inneren Geschehen und seiner Schrittfolge vor Augen zu legen. Die Anführung der entsprechenden Zitate über die zentrale Funktion der transzendentalen Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion und im transzendentalen Schematismus hätte genügt. Wenn aber das Ergebnis nicht in dem Wissen besteht, daß die transzendentale Einbildungskraft den Grund ausmacht, was soll dann die Grundlegung anderes ergeben?

Liegt das Ergebnis der Grundlegung nicht in ihrem „Resultat", dann muß gefragt werden, was die Grundlegung in ihrem Geschehen als solchem für das Problem einer Begründung der Metaphysik offenbart. Was geschieht in der Kantischen Grundlegung? Nichts Geringeres als dieses: die Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie bewerkstelligt sich als eine Enthüllung der Transzendenz, d. h. der Subjektivität des menschlichen Subjektes.

Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen „Gemüts". Die Kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Anthropologie.

Allein, versagte nicht bei dem ersten Versuch, die Kantische Grundlegung ursprünglicher zu fassen[1]), der Rückgang auf seine Anthropologie? Gewiß, sofern sich zeigte, daß, was die Anthropologie an Auslegung der Erkenntnis und ihrer zwei Quellen bietet, gerade durch die Kritik d. r. V. in einer ursprünglicheren Gestalt ans Licht gebracht wird. Aber daraus folgt jetzt nur, daß

[1]) Vgl. § 26, S. 119 ff.

Digitized by Google

jene von Kant ausgearbeitete Anthropologie eine empirische und keine der transzendentalen Problematik genügende, d. h. reine, ist. Das verschärft jetzt gerade die Forderung einer zureichenden d. h. „philosophischen Anthropologie" zu Zwecken einer Grundlegung der Metaphysik.

Daß das Ergebnis der Kantischen Grundlegung in der Einsicht in den notwendigen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Metaphysik liegt, läßt sich sogar durch Kants eigene Aussagen unzweideutig belegen. Kants Grundlegung der Metaphysik zielt auf eine Begründung der „Metaphysik im Endzweck", der Metaphysica specialis, zu der die drei Disziplinen Kosmologie, Psychologie und Theologie gehören. Die Begründung muß aber als Kritik der reinen Vernunft diese in ihrem innersten Wesen verstehen, wenn anders die Metaphysik als „Naturanlage des Menschen" in ihrer Möglichkeit und Grenze begriffen werden soll. Das innerste Wesen der menschlichen Vernunft bekundet sich aber in denjenigen Interessen, die sie als menschliche jederzeit bewegen. „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?" [1])

Diese drei Fragen sind aber diejenigen, denen die drei Disziplinen der eigentlichen Metaphysik als Metaphysica specialis zugeordnet sind. Das menschliche Wissen betrifft die Natur im weitesten Sinne des Vorhandenen (Kosmologie), das Tun ist das Handeln des Menschen und betrifft seine Persönlichkeit und Freiheit (Psychologie), das Hoffen zielt auf die Unsterblichkeit als Seligkeit, d. h. die Einigung mit Gott (Theologie).

Diese drei ursprünglichen Interessen bestimmen den Menschen nicht als Naturwesen sondern als „Weltbürger". Sie machen den

[1]) A 804 f., B 832 f.

Digitized by Google

Gegenstand der Philosophie „in weltbürgerlicher Absicht", d. h. das Gebiet der eigentlichen Philosophie, aus. Daher sagt Kant in der Einleitung zu seiner Logikvorlesung, wo er den Begriff der Philosophie überhaupt entwickelt: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?" [1])

Hier taucht zu den angeführten drei Fragen eine vierte auf. Ist aber diese vierte Frage nach dem Menschen den ersten dreien nicht äußerlich angefügt und zudem überflüssig, wenn bedacht wird, daß die Psychologia rationalis als Disziplin der Metaphysica specialis doch schon vom Menschen handelt?

Allein, Kant hat diese vierte Frage den ersten dreien nicht einfach angestückt, sondern er sagt: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" [2]).

Damit hat Kant selbst das eigentliche Ergebnis seiner Grundlegung der Metaphysik unzweideutig ausgesprochen. Der Versuch einer Wiederholung der Grundlegung hat hierdurch eine klare Anweisung seiner Aufgabe erhalten. Zwar spricht Kant nur im allgemeinen von Anthropologie. Aber nach dem oben Erörterten steht es außer Zweifel, daß nur eine philosophische Anthropologie die Grundlegung der eigentlichen Philosophie, der Metaphysica specialis, übernehmen kann. Wird so die Wiederholung der Kantischen Grundlegung nicht die systematische Ausarbeitung einer „philosophischen Anthropologie" als ihre eigentliche Aufgabe betreiben und daher zuvor die Idee derselben bestimmen müssen?

[1]) WW (Cass.) VIII, S. 343.
[2]) a. a. O. S. 344 (v. Vf. gesp.).

Digitized by Google

§ 37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie

Was gehört zu einer philosophischen Anthropologie? Was ist Anthropologie überhaupt und wodurch wird sie eine philosophische? Anthropologie heißt Menschenkunde. Sie umfaßt alles, was bezüglich der Natur des Menschen als dieses leiblich-seelisch-geistigen Wesens erkundbar ist. In den Bereich der Anthropologie fallen aber nicht nur die als vorhanden feststellbaren Eigenschaften des Menschen als dieser bestimmten Species im Unterschied von Tier und Pflanze, sondern auch seine verborgenen Anlagen, die Unterschiede nach Charakter, Rasse und Geschlecht. Und sofern der Mensch nicht nur als Naturwesen vorkommt, sondern handelt und schafft, muß die Anthropologie auch das zu erfassen suchen, was der Mensch als handelnder „aus sich macht", machen kann und soll. Sein Können und Sollen beruht schließlich jeweils auf Grundstellungen, die der Mensch als solcher einnehmen kann, und die wir „Weltanschauungen" nennen, deren „Psychologie" das Ganze der Menschenkunde umgreift.

Was da in der Anthropologie als der somatischen, biologischen, psychologischen Betrachtung des Menschen, als Charakterologie, Psychoanalyse, Ethnologie, pädagogische Psychologie, Kulturmorphologie und Typologie der Weltanschauungen zusammenfließt, ist nicht nur inhaltlich unübersehbar, sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden. Sofern sich dieses alles und letztlich überhaupt das Ganze des Seienden in irgendeiner Weise immer auf den Menschen beziehen läßt und demgemäß zur Anthropologie gerechnet werden kann, wird diese so umfassend, daß ihre Idee zur völligen Unbestimmtheit herabsinkt.

Anthropologie ist heute denn auch längst nicht mehr nur der Titel für eine Disziplin, sondern das Wort bezeichnet eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und

Digitized by Google

im Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden, wenn es eine anthropologische Erklärung gefunden hat. Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann.

Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen[1]).

Aber ist nicht gerade diese Weite und Unruhe des anthropologischen Fragens geeignet, eine philosophische Anthropologie entstehen zu lassen und den Bemühungen um sie eine besondere Kraft zu verleihen? Ist nicht mit der Idee einer philosophischen Anthropologie diejenige Disziplin gewonnen, auf die sich das Ganze der Philosophie konzentrieren muß?

Max Scheler hat schon vor Jahren von dieser philosophischen Anthropologie gesprochen: „In gewissem Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme“[2]). Aber Scheler hat auch gerade mit besonderer Schärfe gesehen, daß die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen über das Wesen des Menschen sich nicht einfach in eine gemeinsame Definition zusammenpacken läßt: „Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, daß die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat

---

[1]) Vgl. Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928, S. 13 f.

[2]) Vgl. Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I, 1915, S. 319. – Die Bände sind in der zweiten und dritten Auflage (1927) unter dem Titel „Vom Umsturz der Werte“ erschienen.

Digitized by Google

zu viele Enden“ [1]). Und so galt Schelers Bemühen, das in den letzten Jahren verstärkt und in neuer Fruchtbarkeit einsetzte, nicht nur der Gewinnung einer einheitlichen Idee vom Menschen, sondern ebensosehr der Herausarbeitung der wesenhaften Schwierigkeiten und Verwicklungen dieser Aufgabe [2]).

Aber vielleicht liegt die Grundschwierigkeit einer philosophischen Anthropologie nicht erst in der Aufgabe, die systematische Einheit der Wesensbestimmungen über dieses vielfältige Wesen zu gewinnen, sondern in ihrem Begriff selbst, eine Schwierigkeit, über die auch das reichste und lauteste anthropologische Wissen nicht länger hinwegtäuschen kann.

Wodurch wird denn überhaupt eine Anthropologie zu einer philosophischen? Liegt es nur daran, daß ihre Erkenntnisse sich von denen einer empirischen im Grade der Allgemeinheit unterscheiden, wobei ständig fraglich bleibt, bei welchem Grad der Allgemeinheit die empirische Erkenntnis aufhört und die philosophische beginnt?

Gewiß kann eine Anthropologie philosophisch genannt werden, sofern ihre Methode eine philosophische ist, etwa im Sinne einer Wesensbetrachtung des Menschen. Diese zielt dann darauf ab, das Seiende, das wir Mensch nennen, gegen Pflanze und Tier und die übrigen Bezirke des Seienden zu unterscheiden und dadurch die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region des Seienden herauszuarbeiten. Philosophische Anthropologie wird dann zu einer regionalen Ontologie des Menschen und bleibt als solche den übrigen Ontologien, die sich mit ihr auf den Gesamtbereich des Seienden verteilen, nebengeordnet. Die so verstandene philosophische Anthropologie ist nicht ohne weiteres, und vor allem nicht auf Grund der inneren Struktur ihrer Problematik, Zentrum der Philosophie.

---

[1]) a. a. O. S. 324.

[2]) Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos.

Digitized by Google

Die Anthropologie kann aber auch philosophisch sein, sofern sie als Anthropologie entweder das Ziel der Philosophie oder den Ausgang derselben oder aber beides zumal bestimmt. Liegt das Ziel der Philosophie in der Ausarbeitung einer Weltanschauung, dann wird eine Anthropologie die „Stellung des Menschen im Kosmos" zu umgrenzen haben. Und gilt der Mensch als dasjenige Seiende, das in der Ordnung der Begründung einer absolut gewissen Erkenntnis das schlechthin Erstgegebene und Gewisseste ist, dann muß der so geplante Aufbau der Philosophie die menschliche Subjektivität in den zentralen Ansatz bringen. Die erste Aufgabe kann sich mit der zweiten einigen, und beide können als anthropologische Betrachtungen sich der Methode und der Ergebnisse einer regionalen Ontologie des Menschen bedienen.

Aber gerade aus diesen mehrfachen Möglichkeiten der Umgrenzung des philosophischen Charakters einer Anthropologie ergibt sich schon die Unbestimmtheit dieser Idee. Die Unbestimmtheit steigert sich, wenn die Vielfältigkeit der empirisch-anthropologischen Erkenntnisse im Auge behalten wird, die jeder philosophischen Anthropologie zum mindesten im Ausgang zugrunde liegen.

So natürlich und selbstverständlich die Idee einer philosophischen Anthropologie trotz ihrer Mehrdeutigkeit sein mag, so unwiderstehlich sie sich immer wieder Geltung verschafft, so zwangsläufig wird immer wieder der „Anthropologismus" in der Philosophie bekämpft. Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden.

Dieser Mangel aber hat seinen Grund in der inneren Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie. Denn sie ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefaßte Ziel der Philosophie und ihren möglichen Ausgang angesetzt. Und so endet schließlich die Bestimmung dieser Idee darin, daß die Anthropo-

Digitized by Google

logie ein mögliches Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme darstellt, eine Charakteristik, deren Äußerlichkeit und philosophische Fragwürdigkeit in die Augen springt.

Aber wenn schon die Anthropologie in gewisser Weise alle zentralen Probleme der Philosophie in sich versammelt, warum lassen sich diese auf die Frage, was der Mensch sei, zurückführen? Lassen sie sich nur zurückführen, wenn man den Einfall hat, dergleichen zu unternehmen, oder müssen sie auf diese Frage zurückgeführt werden? Und wenn sie es müssen, wo liegt der Grund dieser Notwendigkeit? Etwa darin, daß die zentralen Probleme der Philosophie aus dem Menschen herkommen, nicht etwa nur in dem Sinne, daß der Mensch sie stellt, sondern so, daß sie in ihrem inneren Gehalt zu ihm einen Bezug haben? Inwiefern sind aber alle zentralen philosophischen Probleme im Wesen des Menschen beheimatet? Welches sind denn überhaupt die zentralen Probleme und wo liegt ihr Zentrum? Was heißt Philosophieren, daß seine Problematik ein solches im Wesen des Menschen beheimatetes Zentrum hat?

Solange diese Fragen nicht in ihrer inneren Systematik aufgerollt und bestimmt sind, wird nicht einmal die innere Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie sichtbar. Ohne die Erörterung dieser Fragen fehlt überhaupt der Boden für die Entscheidbarkeit über Wesen, Recht und Funktion einer philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie.

Immer wieder werden sich Versuche einer philosophischen Anthropologie in verständlichen Argumenten anbieten und die zentrale Stellung dieser Disziplin behaupten können, ohne sie aus dem Wesen der Philosophie zu begründen. Immer wieder werden die Gegner der Anthropologie sich darauf berufen können, daß der Mensch nicht ins Zentrum des Seienden gehöre, sondern daß es „daneben" ein „Meer" von Seiendem gebe — eine Zurückweisung der zentralen Stellung der philosophischen Anthropologie, die um nichts philosophischer ist als deren Behauptung.

Digitized by Google

So ergibt eine kritische Besinnung auf die Idee einer philosophischen Anthropologie nicht nur ihre Unbestimmtheit und innere Grenze, sondern sie macht vor allem deutlich, daß überhaupt Boden und Rahmen fehlen für eine grundsätzliche Frage nach ihrem Wesen.

Daher wäre es auch voreilig, nur deshalb, weil Kant die drei Fragen der eigentlichen Metaphysik auf die vierte Frage, was der Mensch sei, zurückführt, diese Frage als anthropologische zu fassen und die Grundlegung der Metaphysik einer philosophischen Anthropologie zu übertragen. Anthropologie begründet nicht schon deshalb, weil sie Anthropologie ist, die Metaphysik.

Aber war nicht das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung eben dieser Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des Menschen mit der Begründung der Metaphysik? Muß also nicht dieser Zusammenhang die zu wiederholende Aufgabe einer Grundlegung leiten?

Aber die Kritik der Idee der philosophischen Anthropologie zeigt, daß es nicht genügt, nur einfach die vierte Frage, was der Mensch sei, zu stellen. Im Gegenteil, die Unbestimmtheit dieser Frage deutet darauf hin, daß am Ende auch jetzt noch nicht das entscheidende Ergebnis der Kantischen Grundlegung in Besitz genommen ist.

§ 38. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung

Mehr und mehr zeigt sich, daß wir dem eigentlichen Ergebnis der Kantischen Grundlegung nicht näher kommen, solange wir uns an irgendeine Definition oder eine formulierte These halten. Dem eigentlichen Philosophieren Kants kommen wir nur dann nahe, wenn wir noch entschlossener als bisher nicht dem nachfragen, was Kant sagt, sondern dem, was in seiner Grundlegung geschieht. Und einzig auf die Freilegung dieses Geschehens zielt die oben durchgeführte ursprünglichere Auslegung der Kritik d. r. V.

Digitized by Google

Was hat sich aber im Geschehen der Kantischen Grundlegung eigentlich ergeben? Nicht, daß die transzendentale Einbildungskraft der gelegte Grund ist, nicht, daß diese Grundlegung eine Frage nach dem Wesen der menschlichen Vernunft wird, sondern, daß Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjektes vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht.

Gehört nicht auch dieses Zurückweichen zum Ergebnis? Und was geschieht darin? Etwa eine Inkonsequenz, die man Kant vorrechnen sollte? Ist das Zurückweichen und Nichtzuendegehen nur etwas Negatives? Keineswegs. Es macht vielmehr offenbar, daß Kant bei seiner Grundlegung sich selbst den Boden weggräbt, auf den er anfangs die Kritik stellte. Der Begriff der reinen Vernunft und die Einheit einer reinen sinnlichen Vernunft werden zum Problem. Das Hineinfragen in die Subjektivität des Subjektes, die „subjektive Deduktion", führt ins Dunkel. Kant beruft sich nicht nur deshalb nicht auf seine Anthropologie, weil diese empirisch und nicht rein ist, sondern weil im Vollzug der Grundlegung durch diese selbst die Art des Fragens nach dem Menschen fraglich wird.

Nicht die Antwort gilt es zu suchen auf die Frage, was der Mensch sei, sondern es gilt, allererst zu fragen, wie denn in einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt nach dem Menschen allein gefragt werden kann und muß.

Die Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen ist diejenige Problematik, die im Geschehen der Kantischen Grundlegung der Metaphysik ans Licht drängt. Nun zeigt sich erst: Kants Zurückweichen vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft, ist — in Absicht auf die Rettung der reinen Vernunft, d. h. das Festhalten des eigenen Bodens — jene Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart.

Digitized by Google

Erst von diesem Ergebnis aus gewinnt die oben durchgeführte ursprüngliche Auslegung der Kantischen Grundlegung ihr Recht und die Begründung ihrer Notwendigkeit. Nicht das leere Drängen auf das Ursprünglichere, nicht das Besserwissenwollen, sondern einzig die Aufgabe, den innersten Zug der Grundlegung und damit ihre eigenste Problematik freizulegen, leitete alle Bemühungen der Interpretation.

Wenn aber so die Grundlegung die Frage, was der Mensch sei, nicht etwa beiseiteschiebt, ihr aber auch nicht eine runde Antwort verschafft, sondern sie erst in ihrer Fraglichkeit sichtbar macht, wie steht es dann um die vierte Frage Kants, auf die die Metaphysica specialis und damit das eigentliche Philosophieren zurückgeführt werden soll?

Wir werden diese vierte Frage nur dann so stellen können, wie sie gestellt sein will, wenn wir sie aus dem jetzt gewonnenen Verständnis des Grundlegungsergebnisses her als Frage ausarbeiten und auf eine vorschnelle Antwort verzichten.

Es gilt zu fragen: Warum „lassen sich" die drei Fragen (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) auf die vierte „beziehen"? Warum „könnte man alles dieses zur Anthropologie rechnen"? Was ist das Gemeinsame dieser drei Fragen, in welcher Hinsicht sind sie einheitlich, so zwar, daß sie auf die eine vierte zurückgeführt werden können? Wie muß diese vierte Frage selbst fragen, damit sie jene drei einheitlich in sich aufnehmen und tragen kann?

Das innerste Interesse der menschlichen Vernunft vereinigt sich in die genannten drei Fragen. Darin steht ein Können, Sollen und Dürfen der menschlichen Vernunft in Frage.

Wo ein Können fraglich ist und sich in seinen Möglichkeiten umgrenzen will, steht es selbst schon in einem Nicht-Können. Ein allmächtiges Wesen braucht nicht zu fragen: was kann ich? d. h. was kann ich nicht? Es braucht nicht nur nicht so zu fragen, es kann seinem Wesen nach diese Frage überhaupt nicht stellen.

Digitized by Google

Dieses Nichtkönnen aber ist kein Mangel sondern die Unberührtheit von jeglichem Mangel und „Nicht". Was aber so fragt: was kann ich?, bekundet damit eine Endlichkeit. Und was vollends in seinem innersten Interesse von dieser Frage bewegt wird, offenbart eine Endlichkeit im Innersten seines Wesens.

Wo ein Sollen fraglich ist, schwebt das fragende Wesen zwischen „Ja" und „Nein", es wird umgetrieben von solchem, was es nicht soll. Ein Wesen, das von Grund aus an einem Sollen interessiert ist, weiß sich in einem Noch-nicht-erfüllt-haben, so zwar, daß ihm fraglich ist, was es überhaupt soll. Dieses Noch-nicht eines selbst noch unbestimmten Erfüllens gibt Kunde davon, daß ein Wesen, dessen innerstes Interesse bei einem Sollen steht, im Grunde endlich ist.

Wo ein Dürfen fraglich wird, ragt solches herein, was dem Fragenden zugestanden ist oder versagt bleibt. Gefragt wird nach solchem, was in die Erwartung gestellt werden kann und was nicht. Alles Erwarten aber offenbart eine Entbehrung, und erwächst gar diese Bedürftigkeit im innersten Interesse der menschlichen Vernunft, dann bezeugt sich diese als eine wesenhaft endliche.

Allein, die menschliche Vernunft verrät nicht nur Endlichkeit in diesen Fragen, sondern ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst. Es geht ihr darum, nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten.

Die Endlichkeit hängt demnach der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichung, d. h. „Sorge" um das Endlich-sein-können.

Hieraus ergibt sich: die menschliche Vernunft ist nicht nur endlich, weil sie die genannten drei Fragen stellt, sondern umgekehrt: sie stellt diese Fragen, weil sie endlich ist, und zwar so endlich, daß es ihr in ihrem Vernunftsein um diese End-

Digitized by Google

lichkeit selbst geht. Weil diese drei Fragen diesem Einen, der Endlichkeit, nachfragen, deshalb „lassen sie sich" auf die vierte beziehen: was ist der Mensch?

Aber die drei Fragen lassen sich nicht nur auf die vierte beziehen, sondern sie sind in sich überhaupt nichts anderes als diese Frage, d. h. sie müssen ihrem Wesen nach auf diese Frage bezogen werden. Aber dieser Bezug ist nur dann ein wesensnotwendiger, wenn diese vierte Frage ihre nächstgegebene Allgemeinheit und Unbestimmtheit aufgegeben hat und zu derjenigen Eindeutigkeit gebracht ist, gemäß der in ihr nach der Endlichkeit im Menschen gefragt wird.

Als solche Frage ist sie aber nicht nur den ersten dreien rechtmäßig nachgeordnet, sondern sie wandelt sich zu der ersten, die die übrigen drei aus sich entläßt.

Aber mit diesem Ergebnis wird jetzt trotz aller Bestimmtheit der Frage nach dem Menschen, ja gerade durch sie, das Problem dieser Frage allererst verschärft. Es wird fraglich, was für eine Frage nach dem Menschen diese Frage ist, ob es überhaupt noch eine anthropologische Frage sein kann. So verdeutlicht sich jetzt erst das Ergebnis der Kantischen Grundlegung mit der Schärfe, daß in ihr eine ursprünglichere Möglichkeit der Wiederholung sichtbar wird.

Die Grundlegung der Metaphysik gründet in der Frage nach der Endlichkeit im Menschen, so zwar, daß diese Endlichkeit jetzt erst Problem werden kann. Die Grundlegung der Metaphysik ist „Auflösung" (Analytik) unserer, d. h. der endlichen, Erkenntnis in ihre Elemente. Kant nennt sie ein „Studium unserer inneren Natur"[1]). Aber dieses Studium ist nur dann kein beliebiges, richtungsloses Fragen nach dem Menschen, sondern „dem Philosophen sogar Pflicht"[2]), wenn die Problematik, von der es

[1]) A 703, B 731.
[2]) a. a. O.

Digitized by Google

wesenhaft geführt wird, hinreichend ursprünglich und umfassend begriffen ist, und von dort aus die „innere Natur" „unseres" Selbst als die Endlichkeit im Menschen zum Problem gemacht wird.

Die „philosophische Anthropologie" mag noch so vielerlei und wesentliche Erkenntnisse über den Menschen beibringen, sie kann sich nie nur deshalb in das Recht einer Grunddisziplin der Philosophie setzen, weil sie Anthropologie ist. Im Gegenteil: sie birgt die ständige Gefahr in sich, daß die Notwendigkeit verdeckt bleibt, die Frage nach dem Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik allererst als Frage auszubilden.

Daß und wie gleichwohl die „philosophische Anthropologie" — außerhalb des Problems einer Grundlegung der Metaphysik — eine Aufgabe eigener Art darstellt, kann hier nicht erörtert werden.

B. Das Problem der Endlichkeit im Menschen und die Metaphysik des Daseins

Um dieses fundamentale Problem der Notwendigkeit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik ans Licht zu bringen, wurde die vorstehende Auslegung der Kritik der reinen Vernunft unternommen. Demgemäß war auch die Endlichkeit dasjenige, was im vorhinein beim Ansatz der Interpretation und dann ständig während ihrer Durchführung in Erinnerung gebracht werden mußte. Und wenn Kant in seiner Grundlegung den zuvor angesetzten Boden unter sich weggräbt, dann heißt das jetzt: was bei Beginn der Interpretation als die unausgesprochenen „Voraussetzungen" Kants herausgehoben wurde[1]), das Wesen der Erkenntnis und ihre Endlichkeit, gewinnt den Charakter des entscheidenden Problems. Die Endlichkeit und

[1]) Vgl. Zweiter Abschnitt, S. 17 ff.

Digitized by Google

die Eigentümlichkeit der Frage nach ihr entscheiden erst von Grund aus über die innere Form einer transzendentalen „Analytik" der Subjektivität des Subjektes.

§ 39. Das Problem einer möglichen Bestimmung der Endlichkeit im Menschen

Wie soll nach der Endlichkeit im Menschen gefragt werden? Ist das überhaupt ein ernsthaftes Problem? Liegt die Endlichkeit des Menschen nicht allerorts und jederzeit tausendfältig am Tage?

So mag es schon genügen, Endliches am Menschen zu nennen, aus seinen Unvollkommenheiten beliebige anzuführen. Auf diesem Wege gewinnen wir allenfalls Belege dafür, daß der Mensch ein endliches Wesen ist. Wir erfahren aber weder, worin das Wesen seiner Endlichkeit besteht, noch gar, wie diese Endlichkeit den Menschen als das Seiende, das er ist, von Grund aus im ganzen bestimmt.

Selbst wenn es gelingen könnte, die Summe aller menschlichen Unvollkommenheiten zusammenzurechnen und das Gemeinschaftliche derselben zu „abstrahieren", wäre nichts vom Wesen der Endlichkeit erfaßt, weil ja im vorhinein fraglich bleibt, ob die Unvollkommenheiten des Menschen überhaupt seine Endlichkeit unmittelbar sehen lassen, ob sie nicht vielmehr entfernte faktische Folgen des Wesens seiner Endlichkeit sind und daher nur aus diesem verständlich werden.

Und wenn gar das Unmögliche möglich wäre, ein Geschaffensein des Menschen rational nachzuweisen, dann wäre durch die Kennzeichnung des Menschen als eines ens creatum nur wieder das Faktum seiner Endlichkeit erwiesen, aber nicht das Wesen derselben aufgewiesen und dieses Wesen als Grundverfassung des Seins des Menschen bestimmt.

So ist es denn gar nicht selbstverständlich, wie die Frage nach der Endlichkeit im Menschen — der alltäglichsten Bekundung seines Wesens — überhaupt angesetzt werden soll. Die bisherige Unter-

Digitized by Google

suchung hat nur das Eine ergeben: die jetzige Frage nach der Endlichkeit im Menschen ist kein beliebiges Erkunden menschlicher Eigenschaften. Sie erwächst vielmehr in der Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik. Von dieser Aufgabe selbst wird sie als Grundfrage gefordert. Demgemäß muß die Problematik der Grundlegung der Metaphysik in sich die Anweisung auf die Richtung enthalten, in der sich die Frage nach der Endlichkeit des Menschen zu bewegen hat.

Läßt nun aber die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik eine ursprünglichere Wiederholung zu, dann muß durch diese der Wesenszusammenhang zwischen dem Grundlegungsproblem und der von diesem geführten Frage nach der Endlichkeit im Menschen deutlicher und verschärfter ans Licht kommen.

Die Kantische Grundlegung der Metaphysik setzte ein bei der Begründung dessen, was der eigentlichen Metaphysik, der Metaphysica specialis, zugrunde liegt, bei der Begründung der Metaphysica generalis. Diese ist aber — als „Ontologie" — bereits die zu einer Disziplin verfestigte Form dessen, was in der Antike, zuletzt bei Aristoteles, als ein Problem der πρώτη φιλοσοφία, des eigentlichen Philosophierens, stehen blieb. Die Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν (nach dem Seienden als einem solchen) hält sich aber dort in einem freilich dunklen Zusammenhang mit der Frage nach dem Seienden im ganzen (θεῖον).

Der Titel Metaphysik bezeichnet einen Problembegriff, in dem nicht nur die beiden Grundrichtungen des Fragens nach dem Seienden, sondern zugleich ihre mögliche Einheit fraglich ist. Hierbei wird noch davon abgesehen, ob die zwei genannten Fragerichtungen überhaupt das Ganze der Problematik einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden erschöpfen.

Soll sich nun aber die Frage nach der Endlichkeit im Menschen aus einer ursprünglicheren Wiederholung der Grundlegung der Metaphysik bestimmen, dann muß die Kantische Frage selbst aus der Orientierung an der festgewordenen Disziplin und Systematik

Digitized by Google

der Schulmetaphysik herausgedreht und in das freie Feld der eigenen Problematik versetzt werden. Darin liegt zugleich, daß auch die Aristotelische Fragestellung nicht als etwas Fertiges übernommen werden kann.

Mit dem τί τὸ ὄν; ist zwar die Frage nach dem Seienden gestellt, aber eine Frage stellen besagt noch nicht, sich der in ihr liegenden Problematik bemächtigen und sie ausarbeiten. Wie sehr das Problem der Metaphysik in der Frage τί τὸ ὄν; noch eingehüllt bleibt, läßt sich daran erkennen, daß aus dieser Frage zunächst gar nicht abzunehmen ist, wie in ihr selbst, sofern sie als Problem gefaßt sein soll, das Problem der Endlichkeit im Menschen beschlossen liegt. Noch weniger ist lediglich durch das Aus- und Nachsprechen dieser Frage eine Anweisung dafür zu gewinnen, wie nach der Endlichkeit im Menschen zu fragen sei. Wiederholung des Problems der Grundlegung der Metaphysica generalis heißt also nicht Nachsprechen der Frage, was das Seiende als solches sei. Die Wiederholung muß diese Frage, die wir kurz die Seinsfrage nennen, zum Problem entwickeln. Diese Entwicklung hat zu zeigen, inwiefern das Problem der Endlichkeit im Menschen und die hierdurch vorgezeichneten Untersuchungen notwendig zur Bewältigung der Seinsfrage gehören. Grundsätzlich gesprochen: es muß der Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als solchem (nicht dem Seienden) und der Endlichkeit im Menschen ans Licht gehoben werden.

§ 40. Die ursprüngliche Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen

Die grundsätzliche Frage der alten φυσιολόγοι[1]) nach dem Seienden überhaupt (nach dem λόγος der φύσις) hat sich — und das ist die innere Entwicklung der antiken Metaphysik von ihren Anfängen bis zu Aristoteles — aus der Unbestimmtheit und Fülle ihrer anfänglichen Universalität zur Bestimmtheit der beiden Fragerich-

[1]) Vgl. Aristoteles, Physik Γ 4, 203 b 15. – Noch Kant spricht in der Kritik d. r. V. (A 845, B 873) von der „Physiologie der reinen Vernunft".

Digitized by Google

tungen ausgebildet, die nach Aristoteles das eigentliche Philosophieren ausmachen.

So dunkel auch ihr Zusammenhang bleibt, in einer Hinsicht läßt sich doch eine Rangordnung zwischen beiden herausheben. Sofern die Frage nach dem Seienden im Ganzen und in seinen Hauptbezirken schon ein gewisses Begreifen dessen, was das Seiende als solches sei, voraussetzt, muß die Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν der Frage nach dem Seienden im ganzen vorgeordnet werden. Die Frage, was das Seiende überhaupt als solches sei, ist die erste in der Ordnung der möglichen Durchführung einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden im ganzen. Ob ihr aber dieser Vorrang auch in der Ordnung der entscheidenden Selbstbegründung der Metaphysik zufällt, ist eine Frage, die hier lediglich genannt sei.

Aber ist die allgemeine Frage τί τὸ ὄν; nicht so unbestimmt, daß sie überhaupt nichts mehr fragt und jeden Anhalt dafür verweigert, wo denn und wie eine Antwort auf sie überhaupt zu suchen sei?

In der Frage, was das Seiende als ein solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt. Wir nennen es das Sein des Seienden und die Frage nach ihm die Seinsfrage. Sie forscht nach dem, was das Seiende als ein solches bestimmt. Dieses Bestimmende soll im Wie seines Bestimmens erkannt, als das und das ausgelegt, d. h. begriffen werden. Um aber die wesenhafte Bestimmtheit des Seienden durch das Sein begreifen zu können, muß das Bestimmende selbst hinreichend faßbar, das Sein als solches, nicht erst das Seiende als solches, muß zuvor begriffen werden. So liegt in der Frage τί τὸ ὄν; (was ist das Seiende?) die ursprünglichere: Was bedeutet das in jener Frage schon vorverstandene Sein?

Wenn schon die Frage τί τὸ ὄν; unfaßlich genug ist, wie soll dann die ursprünglichere und doch „abstraktere" eine konkrete Problematik entspringen lassen?

Daß aber eine solche vorliegt, das zu belegen, genüge der Hinweis auf etwas in der Philosophie von alters her als allzu

Digitized by Google

selbstverständlich Hingenommenes. Wir bestimmen und befragen das uns offenbare Seiende, in jeglicher Art des Verhaltens zu ihm, einmal im Hinblick auf sein Was-sein (τί ἐστιν). Dieses Was-sein nennt die Philosophie essentia (Wesen). Es macht ein Seiendes in dem, was es ist, möglich. Daher steht für die Sachheit einer Sache (realitas) auch die Bezeichnung possibilitas (innere Möglichkeit). Auf die Frage, was je ein Seiendes sei, gibt das Aussehen (εἶδος) desselben Auskunft. Das Was-sein des Seienden heißt deshalb ἰδέα.

An jedem Seienden erwacht sodann die Frage, oder sie ist immer schon beantwortet: ob es, das Seiende dieses je bestimmten Was-seins, sei oder nicht vielmehr nicht sei. Wir bestimmen das Seiende demnach „auch" bezüglich seines „Daß-seins" (ὅτι ἐστίν), was die Philosophie terminologisch als existentia (Wirklichkeit) zu fassen pflegt.

An jedem Seienden „gibt es" so Was-sein und Daß-sein, essentia und existentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Heißt hier „Sein" je dasselbe? Und wenn nicht, woran liegt es, daß das Sein in Was-sein und Daß-sein gespalten ist? Gibt es diesen allzu selbstverständlich aufgerafften Unterschied — essentia und existentia — so, wie es Hunde und auch Katzen gibt, oder liegt hier ein Problem, das endlich gestellt werden muß, und das offenbar nur gestellt werden kann, wenn gefragt wird, was das Sein als solches sei?

Fehlt ohne die Ausarbeitung dieser Frage nicht jeder Horizont für den Versuch, die Wesenheit des Wesens zu „definieren" und die Wirklichkeit des Wirklichen zu „erklären"?

Und verschlingt sich nicht mit der genannten, hinsichtlich ihres Möglichkeitsgrundes und der Art ihrer Notwendigkeit dunklen, Artikulation des Seins in Was-sein nnd Daß-sein zugleich immer die Bedeutung von Sein als Wahr-sein, das handgreiflich in jedem „ist" jedes gesprochenen und unausgesprochenen Satzes — aber nicht nur erst da — zutage kommt[1])?

---

[1]) Vgl. Vom Wesen des Grundes. I. Abschn.

Digitized by Google

Ist es nicht schon übergenug und allzu gewichtig, was da in dem Problemwort „Sein" beschlossen liegt? Darf es längerhin bei der Unbestimmtheit der Seinsfrage bleiben, oder muß sogar ein noch ursprünglicherer Schritt zur Ausarbeitung dieser Frage gewagt werden?

Wie soll die Frage: was heißt Sein? ihre Antwort finden, wenn dunkel bleibt, von woher die Antwort überhaupt erwartet werden kann? Muß nicht zuvor gefragt werden: worauf nehmen wir überhaupt den Hinblick, um von dort her das Sein als ein solches zu bestimmen und so einen Begriff des Seins zu gewinnen, aus dem die Möglichkeit und die Notwendigkeit der wesenhaften Artikulation des Seins verständlich werden? So muß die Frage der „ersten Philosophie", was das Seiende als solches sei, über die Frage, was das Sein als solches sei, zurückgetrieben werden zu der noch ursprünglicheren: von wo aus ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen?

Wenn nun ein innerer Zusammenhang zwischen der Grundlegung der Metaphysik und der Frage nach der Endlichkeit im Menschen besteht, dann wird die jetzt erreichte ursprünglichere Ausarbeitung der Seinsfrage deren wesenhaften Bezug zum Problem der Endlichkeit elementarer bekunden.

Aber zunächst ist dieser immer noch undurchsichtig, zumal man überhaupt nicht geneigt sein möchte, der aufgerollten Frage eine solche Beziehung zuzumuten. Sie mag bei den genannten Kantischen Fragen: Was darf ich hoffen? usf. vorliegen. Wie soll jedoch die Seinsfrage, und gar noch in ihrer jetzt entwickelten Gestalt als Frage nach der Möglichkeit des Begreifens von Sein überhaupt, eine Wesensbeziehung zur Endlichkeit im Menschen haben? Die Seinsfrage mag innerhalb der abstrakten Ontologie einer an Aristoteles orientierten Metaphysik einen Sinn gewinnen und so das Recht eines gelehrten, mehr oder minder eigenwilligen

Digitized by Google

Sonderproblems beanspruchen; ein wesenhafter Bezug zur Endlichkeit im Menschen ist jedoch nicht ersichtlich.

Doch wenn bisher die ursprüngliche Gestalt des Seinsproblems in der Orientierung an der Aristotelischen Frage verdeutlicht wurde, so sagt das nicht, daß dort auch der Ursprung dieses Problems liege. Im Gegenteil: das eigentliche Philosophieren wird nur dann auf die Seinsfrage stoßen können, wenn diese Frage zum innersten Wesen der Philosophie gehört, die selbst nur ist als eine entscheidende Möglichkeit des menschlichen Daseins.

Wenn nach der Möglichkeit des Begreifens von so etwas wie Sein gefragt wird, dann ist ja dieses „Sein" nicht erdacht und gewaltsam in ein Problem gezwungen, etwa gar, um eine Frage der philosophischen Überlieferung wieder aufzunehmen. Gefragt wird vielmehr nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen. Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes vom Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis. So wird die Frage nach der Möglichkeit des Seinsbegriffes noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt. Die ursprünglicher ergriffene Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik verwandelt sich demnach in die Aufhellung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses. Die Ausarbeitung der so gefaßten Seinsfrage bringt erst die Entscheidung darüber, ob und in welcher Weise das Seinsproblem einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen bei sich führt.

§ 41. Das Seinsverständnis und das Dasein im Menschen

Daß wir Menschen uns zu Seiendem verhalten, ist einleuchtend. Vor die Aufgabe gestellt, Seiendes aufzuzeigen, können wir jederzeit beliebiges Seiendes anführen: solches, was wir nicht sind und was auch nicht unseresgleichen ist, solches, was wir selbst sind, und solches, was wir nicht selbst sind, was aber gleichwohl als ein

Digitized by Google

Selbst unseresgleichen ist. Seiendes ist uns bekannt — aber das Sein? Befällt uns nicht der Schwindel, wenn wir dergleichen bestimmen, ja auch nur eigens fassen sollen? Ist das Sein nicht so etwas wie das Nichts? In der Tat, kein Geringerer als Hegel hat gesagt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“[1]).

Mit der Frage nach dem Sein als solchem wagen wir uns an den Rand der völligen Dunkelheit. Und doch gilt es, nicht vorzeitig auszuweichen, sondern die volle Eigentümlichkeit des Seinsverständnisses sich näherzubringen. Denn so undurchdringlich das Dunkel ist, das über dem „Sein“ und seiner Bedeutung lagert, so gewiß bleibt, daß wir jederzeit und im ganzen Feld der Offenbarkeit des Seienden dergleichen wie Sein verstehen, um das Was- und So-sein des Seienden uns kümmern, das Daß-sein erfahren und bestreiten, über das Wahr-sein des Seienden entscheiden und es verfehlen. In jedem Aussprechen eines Satzes, z. B.: „heute ist Feiertag“, verstehen wir das „ist“ und damit dergleichen wie Sein.

Im Ruf „Feuer!“ liegt: „Feuer ist ausgebrochen, Hilfe ist nötig, rette sich — bringe sein eigenes Sein in Sicherheit — wer kann!“ Aber auch wenn wir uns über das Seiende nicht eigens aussprechen, sondern uns schweigend zu ihm verhalten, verstehen wir seine aufeinander — obzwar verhüllt — eingespielten Charaktere des Was-seins, Daß-seins und Wahr-seins.

In jeder Stimmung, bei der „einem so oder so ist“, wird unser Da-sein uns offenbar. Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes. Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins ist, bei aller Ständigkeit und Weite, meist ganz unbestimmt. Die spezifische Seinsart, z. B. der materiellen Dinge, der Pflanzen, Tiere, Menschen, Zahlen, ist uns bekannt, aber dieses Bekannte ist als solches unerkannt. Noch mehr: das in seiner ganzen Weite, Ständigkeit und Unbestimmtheit vorbegrifflich verstandene Sein des Seienden gibt sich in einer völligen

[1]) Wissenschaft der Logik. WW Bd. III, S. 78 f.

Digitized by Google

Fraglosigkeit. Das Sein als solches wird so wenig zur Frage, daß es aussieht, als „gebe" es dergleichen nicht.

Das so in knappen Zügen kenntlich gemachte Seinsverständnis hält sich in der ungestörten und ungefährdeten Ebene der reinsten Selbstverständlichkeit. Und doch, geschähe das Verstehen von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein, und wäre er auch mit noch so wunderbaren Vermögen ausgestattet. Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz. Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich.

Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.

Mit der Existenz des Menschen geschieht ein Einbruch in das Ganze des Seienden dergestalt, daß jetzt erst das Seiende in je verschiedener Weite, nach verschiedenen Stufen der Klarheit, in verschiedenen Graden der Sicherheit, an ihm selbst, d. h. als Seiendes, offenbar wird. Dieser Vorzug aber, nicht nur unter anderem Seienden auch vorhanden zu sein, ohne daß sich dieses Seiende unter sich je als solches offenbar wird, sondern inmitten des Seienden an es als ein solches ausgeliefert und sich selbst als einem Seienden überantwortet zu sein, dieser Vorzug, zu existieren, birgt die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, in sich.

Der Mensch vermöchte nicht, das geworfene Seiende als ein Selbst zu sein, wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches sein-lassen könnte. Um aber Seiendes das, was und wie es ist, sein-lassen zu können, muß das existierende Seiende je schon

Digitized by Google

das Begegnende daraufhin entworfen haben, daß es Seiendes ist. Existenz bedeutet Angewiesenheit auf Seiendes als ein solches in der Überantwortung an das so angewiesene Seiende als ein solches.

Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses. Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist. So offenbart sich das Seinsverständnis, das unerkannt in seiner Weite, Ständigkeit, Unbestimmtheit und Fraglosigkeit die Existenz des Menschen durchherrscht, als der innerste Grund seiner Endlichkeit. Das Seinsverständnis hat nicht die harmlose Allgemeinheit einer häufig vorkommenden Eigenschaft des Menschen neben vielen anderen, seine „Allgemeinheit" ist die Ursprünglichkeit des innersten Grundes der Endlichkeit des Daseins. Nur weil das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist, kann es auch die sogenannten „schöpferischen" Fähigkeiten des endlichen Menschenwesens ermöglichen. Und nur weil es im Grunde der Endlichkeit geschieht, hat es die gekennzeichnete Weite und Ständigkeit, aber auch Verborgenheit.

Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.

Die Ausarbeitung der Grundfrage der Metaphysica generalis, des τί τὸ ὄν; wurde auf die ursprünglichere Frage nach dem inneren Wesen des Seinsverständnisses zurückgeworfen, das allererst das ausdrückliche Fragen nach dem Begriff des Seins trägt, treibt und lenkt. Die ursprünglichere Fassung des Grundproblems der Metaphysik wurde aber in der Absicht angestrebt, den Zusammenhang des Grundlegungsproblems mit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen sichtbar zu machen. Jetzt zeigt sich: wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses

Digitized by Google

zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit. Damit haben wir aber denjenigen Begriff der Endlichkeit gewonnen, der der Problematik der Grundlegung der Metaphysik zugrunde liegt. Wenn diese Grundlegung auf der Frage fußt, was der Mensch sei, so ist jetzt die Fraglichkeit dieser Frage in einer ersten Stufe beseitigt, d. h. die Frage nach dem Menschen hat an Bestimmtheit gewonnen.

Wenn der Mensch nur Mensch ist auf dem Grunde des Daseins in ihm, dann kann die Frage nach dem, was ursprünglicher ist als der Mensch, grundsätzlich keine anthropologische sein. Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.

Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen, d. h. nach dessen innerstem Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesenhaft existenten Endlichkeit. Und diese Frage nach dem Dasein fragt, welchen Wesens das so bestimmte Seiende sei. Sofern dessen Wesen in der Existenz liegt, ist die Frage nach dem Wesen des Daseins die existenziale. Jede Frage nach dem Sein eines Seienden und gar die Frage nach dem Sein desjenigen Seienden, zu dessen Seinsverfassung die Endlichkeit als Seinsverständnis gehört, ist aber Metaphysik.

Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins. Und ist es zu verwundern, daß eine Grundlegung der Metaphysik zum mindesten selbst Metaphysik sein muß, und zwar eine ausgezeichnete?

Kant, in dessen Philosophieren das Problem der Möglichkeit der Metaphysik so wach war wie zuvor nie und seitdem nicht wieder, müßte allzuwenig von seinem innersten Wollen verstanden haben, wenn ihm dieser Zusammenhang nicht aufgeleuchtet wäre. In der Helligkeit und Ruhe, die ihm unmittelbar die Vollendung der Kritik der reinen Vernunft schenkte, hat er es ausgesprochen. Er schreibt im Jahre 1781 über dieses Werk an seinen

Digitized by Google

Freund und Schüler Markus Herz: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik . . ."[1]).

Dieses Wort schlägt jeden Versuch, in der Kritik der reinen Vernunft auch nur teilweise eine „Erkenntnistheorie" zu suchen, endgültig nieder, verpflichtet aber auch jede Wiederholung einer Grundlegung der Metaphysik dazu, über diese „Metaphysik von der Metaphysik" so weit ins klare zu kommen, daß sie sich auf einen konkreten Boden bringen läßt, der dem Geschehen der Grundlegung eine mögliche Bahn gewährt.

C. Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie

Keine Anthropologie, die ihr eigenes Fragen und dessen Voraussetzungen noch versteht, kann beanspruchen, auch nur das Problem einer Grundlegung der Metaphysik zu entwickeln, geschweige denn, sie durchzuführen. Die für eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, übernimmt die Metaphysik des Daseins.

Der Ausdruck ist in einem positiven Sinne zweideutig. Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik. Darin liegt aber: sie kann nie Metaphysik „über" das Dasein werden, so wie etwa die Zoologie über die Tiere handelt. Die Metaphysik des Daseins ist überhaupt kein fest- und bereitliegendes „Organon". Sie muß sich jederzeit unter Verwandlung ihrer Idee in der Ausarbeitung der Möglichkeit der Metaphysik erneut ausbilden.

Sie bleibt in ihrem Schicksal dem verborgenen Geschehen der Metaphysik im Dasein selbst verbunden, kraft dessen der Mensch erst Tag und Stunde, Jahre und Jahrhunderte seiner Versuche zählt oder vergißt.

---

[1]) WW (Cass.) IX, S. 198.

Digitized by Google

Die inneren Erfordernisse einer Metaphysik des Daseins und die Schwierigkeit ihrer Bestimmung hat der Kantische Versuch zur Genüge dargetan. Sein eigenstes, recht verstandenes Ergebnis liegt aber gerade in der Enthüllung des Problemzusammenhanges zwischen der Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Synthesis und der Enthüllung der Endlichkeit im Menschen, d. h. in der Forderung einer Besinnung darüber, wie eine Metaphysik des Daseins sich konkret verwirklichen soll.

§ 42. Die Idee einer Fundamentalontologie

Die Grundlegung der Metaphysik muß in ihrer Aufgabestellung, im Einsatz, Gang und Ziel der Durchführung dieser Aufgabe einzig und in ständiger Verschärfung von der Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik geleitet sein. Diese Grundfrage ist das Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses, dem alles ausdrückliche Fragen nach dem Sein soll entwachsen können. Die von der Grundlegungsfrage geführte Metaphysik des Daseins soll dessen Seinsverfassung in der Weise enthüllen, daß diese als die innere Ermöglichung des Seinsverständnisses sichtbar wird.

Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik — die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament — gelegt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie. Im Gehalt dieses Titels ist das Problem der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen.

Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. Was zu dieser im ganzen gehört, und wie sie jeweils geschichtlich im faktischen Dasein verwurzelt ist, kann hier nicht erörtert werden. Jetzt steht nur zur Aufgabe, die Idee der Fundamentalontologie zu verdeutlichen, von der die vorstehende Interpretation der Kritik d. r. V. geleitet ist. Die Charakteristik der Fundamentalontologie soll ferner nur in den

Digitized by Google

Grundzügen gegeben werden, um erneut die einfache Schrittfolge vorzuzeigen, in der sich ein vorgelegter Versuch der Durchführung dieser Idee bewegt[1]).

Die Seinsverfassung jedes Seienden, und die des Daseins in einem ausgezeichneten Sinne, wird nur im Verstehen zugänglich, sofern dieses den Charakter des Entwurfs hat. Weil das Verstehen — das zeigt gerade die Fundamentalontologie — nicht nur eine Art des Erkennens, sondern primär ein Grundmoment des Existierens überhaupt ist, muß der ausdrückliche Vollzug des Entwerfens, und gar der im ontologischen Begreifen, notwendig Konstruktion sein.

Aber Konstruktion heißt hier nicht: freischwebendes Sichausdenken von etwas. Sie ist vielmehr ein Entwerfen, in dem gerade die vorgängige Führung sowohl als auch der Absprung des Entwurfs vorherbestimmt und gesichert sein müssen. Das Dasein soll in seiner Endlichkeit, und zwar aus dem Hinblick auf die innere Ermöglichung des Seinsverständnisses, konstruiert werden. Jede fundamentalontologische Konstruktion macht sich in dem wahr, was ihr Entwurf sehen läßt, d.h. in dem, wie sie das Dasein zu seiner Offenbarkeit bringt und seine innere Metaphysik da-sein läßt.

Die fundamentalontologische Konstruktion hat ihr Auszeichnendes darin, daß sie die innere Möglichkeit von etwas freilegen soll, was gerade als das Bekannteste alles Dasein durchherrscht, aber gleichwohl unbestimmt, ja sogar allzu selbstverständlich ist. Diese Konstruktion kann als der im Dasein selbst erwachsende Angriff des Daseins auf das metaphysische Urfaktum in ihm verstanden werden, welches Faktum darin besteht, daß das Endlichste in seiner Endlichkeit zwar bekannt, aber gleichwohl nicht begriffen ist.

Die Endlichkeit des Daseins — das Seinsverständnis — liegt in der Vergessenheit.

---

[1]) Vgl. Sein und Zeit I. Hälfte.

Digitized by Google

Diese ist keine zufällige und zeitweilige, sondern sie bildet sich notwendig und ständig. Alle fundamentalontologische Konstruktion, die auf die Enthüllung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses zielt, muß im Entwerfen das in den Entwurf Genommene der Vergessenheit entreißen.

Der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist daher eine „Wiedererinnerung".

Echte Erinnerung muß aber jederzeit das Erinnerte verinnerlichen, d. h. es sich mehr und mehr in seiner innersten Möglichkeit wieder entgegenkommen lassen. Mit Bezug auf die Durchführung einer Fundamentalontologie bedeutet das: sie legt ihre Hauptanstrengung darauf, die einzige und ständige Führung von seiten der Seinsfrage ungeschmälert wirksam werden zu lassen, um so die ihr aufgegebene existenziale Analytik des Daseins in der rechten Bahn zu halten.

§ 43. Der Einsatz und der Gang der Fundamentalontologie[1])

Das Dasein im Menschen bestimmt diesen als jenes Seiende, das, inmitten von Seiendem seiend, zu diesem als einem solchen sich verhält und als dieses Verhalten zu Seiendem wesenhaft anders in seinem eigenen Sein bestimmt wird denn alles übrige im Dasein offenbare Seiende.

Eine Analytik des Daseins muß nun von Anfang an darauf sehen, das Dasein im Menschen zunächst gerade innerhalb derjenigen Seinsart des Menschen sichtbar zu machen, die es ihrem Wesen nach darauf angelegt hat, das Dasein und dessen Seinsverständnis, d. h. die ursprüngliche Endlichkeit, in der Vergessenheit niederzuhalten. Diese — lediglich fundamentalontologisch

[1]) Für das konkrete Verständnis dieses und des folgenden Paragraphen ist ein Studium von Sein und Zeit I. erforderlich. – Von einer Stellungnahme zu der bisher bekanntgewordenen Kritik wird hier abgesehen. Sie ist – soweit die recht bunten „Einwände" sich überhaupt in der Dimension des Problems bewegen – einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten.

Digitized by Google

gesehen — entscheidende Seinsart des Daseins nennen wir die Alltäglichkeit. Die Analytik derselben hat zugleich die methodische Absicht, die Interpretation des Daseins im Menschen von vornherein nicht in den Bezirk einer anthropologisch-psychologischen Beschreibung seiner „Erlebnisse" und „Vermögen" kommen zu lassen. Damit wird die anthropologisch-psychologische Erkenntnis nicht für „falsch" erklärt. Aber es gilt zu zeigen, daß sie bei aller Richtigkeit nicht zulangt, von Anfang an und ständig das Problem der Existenz des Daseins — und d. h. seiner Endlichkeit — im Blick zu halten, was durch die leitende Problematik der Seinsfrage gefordert wird.

Die existenziale Analytik der Alltäglichkeit will nicht beschreiben, wie wir mit Messer und Gabel umgehen. Sie soll zeigen, daß und wie allem Umgang mit dem Seienden, für den es gerade so aussieht, als gäbe es eben nur Seiendes, schon die Transzendenz des Daseins — das In-der-Welt-sein — zugrunde liegt. Mit ihr geschieht der, obzwar verborgene und zumeist unbestimmte, Entwurf des Seins des Seienden überhaupt, so zwar, daß sich dieses zunächst und zumeist ungegliedert und doch im ganzen verständlich offenbart. Dabei bleibt der Unterschied von Sein und Seiendem als solcher verborgen. Der Mensch selbst kommt als ein Seiendes unter dem übrigen Seienden vor.

Das In-der-Welt-sein ist aber nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern das, was eine solche Beziehung zuvor schon ermöglicht, sofern die Transzendenz den Entwurf des Seins von Seiendem vollzieht. Dieses Entwerfen (Verstehen) wird nun in der existenzialen Analytik zunächst nur in dem Umkreis sichtbar gemacht, den ihr Einsatz eröffnet. Es gilt nicht so sehr, das Verstehen sogleich bis in die innerste Verfassung der Transzendenz zu verfolgen, als vielmehr seine wesenhafte Einheit mit der Befindlichkeit und Geworfenheit des Daseins aufzuhellen.

Aller Entwurf — und demzufolge auch alles „schöpferische" Handeln des Menschen — ist geworfener, d. h. durch die ihrer

Digitized by Google

selbst nicht mächtige Angewiesenheit des Daseins auf das schon Seiende im ganzen bestimmt. Die Geworfenheit aber beschränkt sich nicht auf das verborgene Geschehen des Zum-Dasein-kommens, sondern sie durchherrscht gerade das Da-sein als ein solches. Das drückt sich in dem Geschehen aus, das als Verfallen herausgestellt wird. Dieses meint nicht die allenfalls negativ und kulturkritisch abschätzbaren Vorkommnisse im Menschenleben, sondern einen mit dem geworfenen Entwurf einigen Charakter der innersten transzendentalen Endlichkeit des Daseins.

Auf die Herausarbeitung aber der Einheit der transzendentalen Urstruktur der Endlichkeit des Daseins im Menschen zielt der bei der Analyse der Alltäglichkeit einsetzende Gang der existenzialen Ontologie und nur hierauf. In der Transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig. Durch diese transzendentale Bedürftigkeit ist im Grunde dafür „gesorgt", daß überhaupt so etwas wie Da-sein sein kann. Sie ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit.

Die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im Menschen hat die Benennung „Sorge" erhalten. Am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber alles am Verständnis dessen, was die Analytik des Daseins mit dem so Genannten herauszustellen versuchte. Nimmt man nun aber den Ausdruck „Sorge" — entgegen und trotz der noch ausdrücklich gegebenen Anweisung, daß es sich nicht um eine ontische Charakteristik des Menschen handelt — im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des „menschlichen Lebens" statt als Bezeichnung für die strukturale Einheit der in sich endlichen Transzendenz des Daseins, dann gerät alles in Verwirrung. Von der die Analytik des Daseins einzig leitenden Problematik wird dann überhaupt nichts sichtbar.

Allerdings bleibt zu bedenken, daß gerade die in Absicht auf die Begründung der Metaphysik geforderte Herausarbeitung des innersten Wesens der Endlichkeit grundsätzlich selbst immer

Digitized by Google

endlich sein muß und nie absolut werden kann. Daraus folgt aber nur dieses: die je erneute Besinnung auf die Endlichkeit kann nicht gelingen durch ein gegenseitiges Ausspielen und vermittelndes Ausgleichen von Standpunkten, um schließlich doch noch die versteckterweise angesetzte „an sich wahre" absolute Erkenntnis der Endlichkeit zu gewinnen. Es bleibt vielmehr nur die Ausarbeitung der Problematik der Endlichkeit als solcher, die sich ihrem eigensten Wesen nach nur offenbart, wenn sie durch einen, unentwegt von der ursprünglich begriffenen Grundfrage der Metaphysik geleiteten, Einsatz zugänglich gemacht wird, der freilich nie als der einzig mögliche beansprucht werden kann.

Hieraus wird schon deutlich, daß die Metaphysik des Daseins als Grundlegung der Metaphysik ihre eigene Wahrheit hat, die bislang in ihrem Wesen noch allzu verhüllt ist. Eine weltanschauliche, d. h. immer populär ontische, Stellungnahme und erst recht jede theologische, kommt als solche — sie mag zustimmen oder ablehnen — überhaupt nicht in die Dimension des Problems einer Metaphysik des Daseins; denn, so sagt Kant, „die Kritik der Vernunft . . . kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein" [1]).

Wenn demnach eine Kritik an der transzendentalen Interpretation der „Sorge" als der transzendentalen Einheit der Endlichkeit einsetzen will — und wer wollte ihre Möglichkeit und Notwendigkeit leugnen? — dann gilt es allererst zu zeigen, daß die Transzendenz des Daseins und somit das Seinsverständnis nicht die innerste Endlichkeit im Menschen ist, sodann, daß die Begründung der Metaphysik überhaupt nicht diesen innersten Bezug zur Endlichkeit des Daseins hat, und schließlich, daß die Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik nicht in dem Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses beschlossen liegt.

---

[1]) B XXXIV.

Digitized by Google

Die fundamentalontologische Analytik des Daseins versucht mit Absicht, unmittelbar vor der einheitlichen Interpretation der Transzendenz als „Sorge" die „Angst" als eine „entscheidende Grundbefindlichkeit" herauszuarbeiten, um so einen konkreten Hinweis darauf zu geben, daß die existenziale Analytik ständig von der sie erweckenden Frage nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses geleitet ist. Die Angst gilt als entscheidende Grundbefindlichkeit nicht in Absicht auf irgendeine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, sondern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches.

Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt. Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar — und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz — wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält. Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist kein beliebiges und zuweilen versuchtes „Denken" des Nichts, sondern ein Geschehen, das allem Sichbefinden inmitten des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins nach seiner inneren Möglichkeit aufgehellt werden muß.

Die so, d.h. fundamentalontologisch, verstandene „Angst" nimmt der „Sorge" von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die dem Grundexistenzial notwendig eigene Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden.

Allein, die Herausarbeitung der Sorge als der transzendentalen Grundverfassung des Daseins ist nur das erste Stadium der Fundamentalontologie. Für den weiteren Gang zum Ziel muß sich gerade die bestimmende Führung von seiten der Seinsfrage in wachsender Unerbittlichkeit auswirken.

Digitized by Google

§ 44. Das Ziel der Fundamentalontologie

Der weitere, entscheidende Schritt der existenzialen Analytik ist die konkrete Aufhellung der Sorge als Zeitlichkeit. Weil nun die Problematik der Grundlegung der Metaphysik einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen hat, könnte es scheinen, als stehe die Herausarbeitung der „Zeitlichkeit" im Dienste einer konkreten Bestimmung der Endlichkeit des Menschen als eines „zeitlichen" Wesens. Das „Zeitliche" gilt ja doch gemeinhin als das Endliche.

Aber schon daß wir im Sinne der vulgären und in ihren Grenzen berechtigten Zeitbestimmung alles endliche Seiende, nicht nur den Menschen, als „zeitliches" fassen, muß darauf führen, daß die Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit sich nicht im Felde der vulgären Erfahrung des Zeitlichen bewegen kann.

Sie ist aber auch nicht deshalb angesetzt, weil die gegenwärtige Philosophie (Bergson, Dilthey, Simmel) eingehender als die frühere „das Leben" in seiner Lebendigkeit dadurch „lebendiger" zu fassen versucht, daß sie seinen Zeitcharakter bestimmt.

Vielmehr: wenn die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit das Ziel der Fundamentalontologie ist, dann muß sie einzig vom Seinsproblem als solchem motiviert sein. Damit aber eröffnet sich erst der fundamentalontologische, d.h. der in „Sein und Zeit" einzig leitende Sinn der Frage nach der Zeit.

Die fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik in „Sein und Zeit" muß sich als Wiederholung verstehen. Die Stelle aus Platons „Sophistes", die die Betrachtung eröffnet, dient nicht zur Dekoration, sondern als Hinweis darauf, daß in der antiken Metaphysik die Gigantomachie über das Sein des Seienden entbrannt ist. In diesem Kampf muß schon — mag die Seinsfrage dort noch so allgemein und vieldeutig gestellt sein — sichtbar werden, in welcher Weise hier das Sein als solches verstanden wird. Sofern aber in dieser Gigantomachie die Seinsfrage allererst

Digitized by Google

als solche erkämpft und noch nicht in der gekennzeichneten Weise als Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses ausgearbeitet wird, kann weder die Auslegung des Seins als solchen noch gar der hierzu notwendige Horizont der Auslegung als solcher ausdrücklich ans Licht kommen. Um so eindringlicher gilt es bei der Wiederholung des Problems hineinzuhören in die Art und Weise, wie sich das Philosophieren in diesem ersten Kampf um das Sein gleichsam spontan über dieses ausspricht.

Die vorliegende Untersuchung kann freilich keine thematische Darstellung, geschweige denn Interpretation der Grundbewegungen dieser Gigantomachie geben. Ein Hinweis auf Handgreifliches muß genügen.

Was liegt darin, daß die antike Metaphysik das ντως ὄν — das Seiende, das so seiend ist, wie Seiendes nur seiend sein kann — als ἀεὶ ὄν bestimmt? Das Sein des Seienden wird hier offenbar als Beständigkeit und Ständigkeit verstanden. Welcher Entwurf liegt in diesem Seinsverständnis? Der Entwurf auf die Zeit; denn auch die „Ewigkeit", etwa als das „nunc stans" genommen, ist als das „ständige" „Jetzt" durch und durch nur aus der Zeit begreiflich.

Was liegt darin, daß das eigentlich Seiende als οὐσία, παρουσία verstanden wird, in einer Bedeutung, die im Grunde das „Anwesen", den unmittelbar und jederzeit gegenwärtigen Besitz, die „Habe" bedeutet? Dieser Entwurf verrät: Sein heißt Beständigkeit in Anwesenheit.

Häufen sich so nicht, und zwar im spontanen Verständnis des Seins, die Zeitbestimmungen? Hält sich das unmittelbare Seinsverständnis nicht durch und durch in einem ursprünglichen, aber auch selbstverständlichen Entwurf des Seins auf die Zeit?

Bewegt sich dann nicht im vorhinein aller Kampf um das Sein im Horizont der Zeit?

Digitized by Google

Ist es dann zu verwundern, wenn die ontologische Auslegung des Was-seins des Seienden sich im τὸ τί ἦν εἶναι ausspricht? Liegt in diesem „was immer schon war" nicht das Moment der ständigen Anwesenheit, und zwar jetzt sogar im Charakter der Vorgängigkeit, beschlossen?

Genügt es aber dann, das „Apriori", das in der Tradition der Ontologie als Charakter der Seinsbestimmungen gilt, einfach damit zu erläutern, daß man sagt, dieses „Früher" habe „natürlich" nichts mit der „Zeit" zu tun? Gewiß, nicht mit der Zeit, die das vulgäre Zeitverständnis kennt. Aber ist dieses „Früher" damit positiv bestimmt, und ist damit der lästige Zeitcharakter beseitigt? Kehrt er nicht als verschärftes Problem wieder?

Und ist es denn nur eine mehr oder minder glückliche, irgendwo und irgendwann einmal entstandene Gewohnheit, daß wir „von selbst" bei der Einteilung des Seienden, d. h. bei der Unterscheidung des Seienden hinsichtlich seines Seins, es als zeitliches, unzeitliches und überzeitliches bestimmen?

Wo liegt aber der Grund für dieses spontane und selbstverständliche Verstehen des Seins aus der Zeit? Ist auch nur der Versuch da, im Sinne eines ausgearbeiteten Problems zu fragen, warum das so ist, und warum es gar geschehen muß?

Das Wesen der Zeit, so wie es von Aristoteles in der für die nachkommende Geschichte der Metaphysik entscheidenden Weise herausgestellt wurde, gibt darauf keine Antwort. Im Gegenteil: es läßt sich zeigen, daß gerade diese Analyse der Zeit von einem Seinsverständnis geleitet wird, das — sich selbst verborgen in seinem Tun — das Sein als beständige Gegenwart versteht und demgemäß das „Sein" der Zeit vom „Jetzt" her bestimmt, d. h. von dem Charakter der Zeit aus, der in ihr je und ständig anwesend ist, d. h. im antiken Sinne eigentlich ist.

Nun gilt zwar die Zeit auch für Aristoteles als etwas in der „Seele", im „Gemüt" Geschehendes. Aber weder ist die Bestimmung des Wesens der Seele, des Gemütes, des Geistes, des Bewußt-

Digitized by Google

seins des Menschen primär und entscheidend von der Grundlegungsproblematik der Metaphysik her geleitet, noch ist die Zeit im Vorblick auf diese Problematik ausgelegt, noch ist gar die Auslegung der transzendentalen Grundstruktur des Daseins als Zeitlichkeit im Sinne eines Problems begriffen und durchgeführt.

Aus der philosophierenden „Erinnerung" an den verborgenen Entwurf des Seins auf die Zeit als das innerste Geschehen im Seinsverständnis der antiken und nachkommenden Metaphysik erwächst einer Wiederholung der Grundfrage der Metaphysik die Aufgabe, den von dieser Problematik geforderten Rückgang in die Endlichkeit im Menschen so durchzuführen, daß im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendentale Urstruktur sichtbar wird.

Auf dem Wege zu diesem Ziel der Fundamentalontologie, d. h. zugleich im Dienste der Herausarbeitung der Endlichkeit im Menschen, wird die existenziale Interpretation von Gewissen, Schuld und Tod notwendig.

Die transzendentale Auslegung der Geschichtlichkeit auf dem Grunde der Zeitlichkeit soll zugleich einen Vorbegriff von der Seinsart desjenigen Geschehens geben, das in der Wiederholung der Seinsfrage geschieht. Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur „geschaffen" wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, geschieht im Dasein als solchem. Die „Metaphysik" ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht.

Die Metaphysik des Daseins, die sich in der Fundamentalontologie zur Ausbildung bringen soll, ist nicht als eine neue Disziplin im Rahmen der schon vorhandenen beansprucht, sondern in ihr bekundet sich der Wille zur Erweckung der Einsicht, daß das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht.

Und wenn die Problematik der Metaphysik des Daseins als die von „Sein und Zeit" benannt wird, so kann jetzt aus der Verdeutlichung der Idee einer Fundamentalontologie klar geworden sein,

Digitized by Google

daß in diesem Titel das „und" das zentrale Problem in sich birgt. „Sein" sowohl wie „Zeit" brauchen die bisherige Bedeutung nicht aufzugeben, wohl aber muß eine ursprünglichere Auslegung ihr Recht und ihre Grenze begründen.

§ 45. Die Idee der Fundamentalontologie und die Kritik der reinen Vernunft

Kants Grundlegung der Metaphysik mußte, als erstmaliges entschlossenes Fragen nach der inneren Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, auf die Zeit als Grundbestimmung der endlichen Transzendenz stoßen, wenn anders das Seinsverständnis im Dasein gleichsam von selbst das Sein auf die Zeit entwirft. Seine Grundlegung der Metaphysik mußte aber auch zugleich über den vulgären Zeitbegriff zurückgetrieben werden zu dem transzendentalen Verständnis der Zeit als reiner Selbstaffektion, die in ihrem Wesen mit der reinen Apperzeption einig ist und in dieser Einheit die Ganzheit einer reinen sinnlichen Vernunft ermöglicht.

Nicht weil die Zeit als „Form der Anschauung" fungiert und eingangs in der Kritik d. r. V. als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muß, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik d. r. V.

Diese selbst erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der „Logik" ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich.

Und wenn das Wesen der Transzendenz in der reinen Einbildungskraft, bzw. ursprünglicher in der Zeitlichkeit gründet, dann ist gerade die Idee der „transzendentalen Logik" ein Unbegriff, zumal dann, wenn sie noch, entgegen der ursprünglichen Absicht Kants, auf sich gestellt und absolut genommen wird.

Digitized by Google

Kant muß etwas von diesem Zusammenbruch der Herrschaft der Logik in der Metaphysik geahnt haben, wenn er von den Grundcharakteren des Seins, der „Möglichkeit" (Was-sein) und der „Wirklichkeit" (von Kant „Dasein" genannt) sagen konnte: „Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte"[1].

Und doch! Hat Kant nicht in der zweiten Auflage der Kritik d. r. V. dem Verstand die Herrschaft zurückgegeben? Ist nicht dieser zufolge die Metaphysik bei Hegel so radikal wie nie zuvor zur „Logik" geworden?

Was bedeutet der im deutschen Idealismus anhebende Kampf gegen das „Ding an sich" anderes als das wachsende Vergessen dessen, was Kant erkämpfte: daß die innere Möglichkeit und die Notwendigkeit der Metaphysik, d. h. ihr Wesen, im Grunde getragen und erhalten wird durch die ursprünglichere Ausarbeitung und verschärfte Erhaltung des Problems der Endlichkeit?

Was ist aus der Kantischen Anstrengung geworden, wenn Hegel die Metaphysik als Logik also erläutert: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist"[2].

Gibt es eindringlichere Beweise dafür, wie wenig selbstverständlich die zur Natur des Menschen gehörige Metaphysik und damit die „Natur des Menschen" selbst ist?

Werden wir die vorgelegte fundamentalontologische Interpretation der Kritik d. r. V. so verstehen wollen, daß wir in ihrem Besitz uns klüger dünken als die großen Vorfahren? Oder liegt in

[1] A 244, B 302 (v. Vf. gesp.).
[2] Wissenschaft der Logik. Einleitung. WW Bd. III, S. 35 f.

Digitized by Google

unserem eigenen Bemühen, wenn wir es überhaupt vergleichen dürfen, am Ende nicht auch ein verborgenes Ausweichen vor etwas, was wir — und zwar nicht zufällig — nicht mehr sehen?

Vielleicht hat sich durch die fundamentalontologisch orientierte Interpretation der Kritik d. r. V. die Problematik einer Grund legung der Metaphysik verschärft, wenngleich nur so, daß sie vor dem Entscheidenden haltmacht. Und so bleibt nur das Eine, die Untersuchung durch Fragen offen zu halten.

Folgt der transzendentalen Analytik im weiteren Sinne, auf deren Auslegung sich die Untersuchung beschränkte, nicht eine „transzendentale Dialektik"? Wenn diese zunächst auch nur die kritische Anwendung der gewonnenen Einsicht in das Wesen der Metaphysica generalis auf die Zurückweisung der überlieferten Metaphysica specialis sein mag, liegt in dieser scheinbar nur negativen Charakteristik der transzendentalen Dialektik nicht auch eine positive Problematik?

Und wenn sich diese in derselben Frage konzentrierte, die, obzwar verborgen und nicht ausgearbeitet, alle bisherige Problematik der Metaphysik schon leitete, im Problem der Endlichkeit des Daseins?

Kant sagt, der „transzendentale Schein", dem die überlieferte Metaphysik ihre Möglichkeit verdanke, sei ein notwendiger. Muß diese transzendentale Unwahrheit nicht hinsichtlich ihrer ursprünglichen Einheit mit der transzendentalen Wahrheit aus dem innersten Wesen der Endlichkeit im Dasein positiv begründet werden? Gehört zu diesem Wesen der Endlichkeit das Unwesen jenes Scheins?

Bedarf dann aber das Problem des „transzendentalen Scheins" nicht einer Befreiung aus derjenigen Architektonik, in die es Kant — gemäß seiner Orientierung an der überlieferten Logik — zwängt, zumal wenn die Logik überhaupt durch die Kantische Grundlegung als möglicher Grund und Leitfaden für die Problematik der Metaphysik erschüttert ist?

Digitized by Google

Welches ist das transzendentale Wesen der Wahrheit überhaupt? Wie ist dieses und das Unwesen der Unwahrheit zumal im Grunde der Endlichkeit des Daseins ursprünglich einig mit der Grundbedürftigkeit des Menschen, als ein in das Seiende geworfenes Seiendes, dergleichen wie Sein verstehen zu müssen?

Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit — daß er der „Ontologie", d. h. des Seinsverständnisses, bedarf — als „schöpferisch" und somit als „unendlich" zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nichts so radikal von sich stößt wie eine Ontologie?

Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine „vorausgesetzte" Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses „Voraus-setzen" im Dasein? Was bedeutet die so „gesetzte" Unendlichkeit?

Wird sich die Seinsfrage aus all dieser Fraglichkeit wieder in ihrer elementaren Wucht und Weite herausdrängen? Oder sind wir allzusehr schon zu Narren der Organisation, des Betriebes und der Schnelligkeit geworden, als daß wir die Freunde des Wesentlichen, Einfachen und Stetigen sein könnten, in welcher „Freundschaft" (φιλία) allein die Zuwendung zum Seienden als solchem sich vollzieht, aus der die Frage nach dem Begriff des Seins (σοφία) — die Grundfrage der Philosophie — erwächst?
Oder bedürfen wir auch dazu erst der Erinnerung? —
Und so sei denn Aristoteles das Wort gegeben:
Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν.... (Metaphysik Z 1, 1028b 2 sqq.).

L. C. WITTICH'SCHE HOFBUCHDRUCKEREI IN DARMSTADT

Digitized by Google